# مقدمه‌ای بر

# ایدئولوژیهای سیاسی

ترجمه‌ی محمد قائد

لیبرالیسم

محافظه کاری

سوسیالیسم

دموکراسی

ناسیونالیسم

فاشیسم

زیست بوم گرایی

فمینیسم

# مقدمه‌ای بر
# ایدئولوژیهای سیاسی

لیبرالیسم
محافظه‌کاری
سوسیالیسم
دموکراسی
ناسیونالیسم
فاشیسم
زیست بوم‌گرایی
فمینیسم

**Political Ideologies: An Introduction**

Robert Eccleshall, Vincent Geoghegan,
Richard Jay, Michael Kenny,
Iain MacKenzie, Rick Wilford

**مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی**

رابرت اِکِلْشال، ریچارد جِی، وینسنت گیگَن،

ای‌یِن مَکِنزی، ریك ویلفورد، مایکل کِنی

ترجمه‌ی محمد قائد


طرح جلد از افسانه الهیاری

چاپ اول ۱۳۷۵، شماره‌ی نشر ۳۰۲

چاپ دوم با حروفچینی و صفحه‌آرایی جدید ۱۳۸۵، ۱۲۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ

شابک: ۰-۸۷۰-۳۰۵-۹۶۴

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

E-mail:info@nashr-e-markaz.com





مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی / رابرت اکلشال... / ـ [و دیگران]؛ ترجمه‌ی محمد قائد. ـ تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۵.

ده، ۳۵۶ ص. ـ (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۳۰۲)

ISBN: 964-305-870-0

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: Political ideologies: an introduction.

واژه‌نامه.

کتابنامه.

۱. علوم سیاسی. ۲. ایدئولوژی. ۳. حزبهای سیاسی. الف. اکلشال، رابرت. ب. Eccleshall, Robert قائد شرفی، محمد، مترجم. ج. عنوان: ایدئولوژیهای سیاسی.

۱۳۸۵ ۷ م ۸۳ JA ۳۲۰/۵

کتابخانه ملی ایران ۲۶۸۶۹-۸۴ م

# فهرست

یادداشت مترجم ........ ۱

۱ مقدمه: عرصهٔ ایدئولوژی ........ ۹

*ای‌ین مَکِنزی*

- ایدئولوژی: تصور کلاسیک از بیکن تا مارکس ........ ۱۱
- پایان ایدئولوژی: بل و فوکویاما ........ ۱۹
- بحث در پایان ایدئولوژی ........ ۲۶
- خلاصه ........ ۲۹
- ایدئولوژی: راه‌حلی بدیل ........ ۳۱
- ارزیابی ایدئولوژیها ........ ۳۴
- نتیجه‌گیری ........ ۳۸

۲ لیبرالیسم

*رابرت اِکِلْشال*

- مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۴۲
- مکتب بی‌انسجام؟ ........ ۴۳
- مرامی بورژوایی؟ ........ ۵۴

□ تاریخچه ........ ۶۰
□ نتیجه‌گیری ........ ۷۶

۳ محافظه‌کاری

*رابرت اِکِلْشال*

□ مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۸۰
□ محافظه‌کاری و سنت ........ ۸۲
□ آیا محافظه‌کاری انواع دارد؟ ........ ۹۳
□ تاریخچه ........ ۱۰۱
□ نتیجه‌گیری ........ ۱۱۴

۴ سوسیالیسم

*وینسنت گِیگن*

□ مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۱۱۸
□ سوسیالیسم چیست؟ ........ ۱۲۰
□ پیدایش سوسیالیسم ........ ۱۲۹
□ سوسیالیسم در قرن بیستم ........ ۱۳۷
□ نتیجه‌گیری: آیا سوسیالیسم پایان یافته است؟ ........ ۱۴۸

۵ دموکراسی

*ریچارد جِی*

□ مقدمه ........ ۱۵۱
□ دموکراسی و ایدئولوژی ........ ۱۵۳
□ اهداف دموکراسی ........ ۱۵۷
اختیار ........ ۱۵۷
برابری ........ ۱۵۹
دیگر اهداف اجتماعی ........ ۱۶۰
آرا و انتخابات ........ ۱۶۲

حاکمیت مردم چیست؟ ... ۱۶۶
نمایندگی ... ۱۶۷
دموکراسی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم ... ۱۷۰
□ تاریخچهٔ ایدئولوژی دموکراتیك ... ۱۷۲
دموکراتهای رادیکال و ویگ‌ها ... ۱۷۲
دموکراسی و منافع عمومی ... ۱۷۹
سوسیالیسم، محافظه‌کاری و دموکراسی ... ۱۸۱
دموکراسیِ نهادی شده ... ۱۸۴
فروپاشی اتفاق‌نظر دموکراتیك: مشارکت و حکومت‌ناپذیری ... ۱۸۷
بعد از مشارکت چه؟ ... ۱۸۹
□ نتیجه‌گیری ... ۱۹۲

۶ ناسیونالیسم

*ریچارد جِی*

□ مقدمه ... ۱۹۵
□ ملت-دولت ... ۱۹۷
□ حاکمیت مردم ... ۱۹۹
□ رمانتیسم ... ۲۰۱
□ مفهوم ملت ... ۲۰۴
□ تأثیر ناسیونالیسم ... ۲۰۷
ناسیونالیسم اروپایی ... ۲۰۸
ملی‌گرایی ضداستعماری ... ۲۱۲
ملی‌گرایی اقلیت در دموکراسیهای توسعه‌یافته ... ۲۱۷
□ بریتانیا چیست؟ ... ۲۱۸
□ ایرلند ... ۲۲۰
□ اسکاتلند ... ۲۲۶
□ ویلز ... ۲۳۰
□ نتیجه‌گیری: آیا پایان ملی‌گرایی فرا رسیده است؟ ... ۲۳۲

## ۷ فاشیسم

*ریک ویلفورد*


□ مقدمه ........ ۲۳۴
□ مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۲۳۷
□ منشأها و اشتقاقها ........ ۲۳۹
□ نژاد و دولت ........ ۲۴۱
□ ناسیونال امپریالیسم ........ ۲۴۵
□ نخبه‌گرایی و پیشوایی ........ ۲۴۷
□ ناسیونال سوسیالیسم ........ ۲۵۰
□ چکیدهٔ بحث تا این‌جا ........ ۲۵۷
□ فاشیسم و زنان ........ ۲۶۱
□ فاشیسم بریتانیایی در سالهای بین دو جنگ ........ ۲۶۴
□ نژادگرایی ........ ۲۶۵
□ یکپارچگیِ سیاسی ـ اقتصادی ........ ۲۶۶
□ نخبه‌گرایی و پیشوایی ........ ۲۶۷
□ فاشیسم در بریتانیای امروز ........ ۲۶۹
□ نتیجه‌گیری ........ ۲۷۱


## ۸ زیست‌بوم‌گرایی

*مایکل کِنی*


□ مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۲۷۶
□ شیوه‌های برخورد به زیست‌بوم‌گرایی ........ ۲۷۷
□ زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی ........ ۲۸۱
□ مباحثاتی در باب زیست‌بوم‌گرایی ........ ۲۸۲
□ تاریخچهٔ زیست‌بوم‌گرایی ........ ۲۸۴
منابع صنعت‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی ........ ۲۸۴
پیدایش زیست‌بوم‌گرایی از دههٔ ۱۹۶۰ تا امروز ........ ۲۸۹
□ اصول زیست‌بوم‌گرایی ........ ۲۹۱

قابلیت پایداری ........ ۲۹۲
کوچك زیباست ........ ۲۹۴
کاهش جمعیت بشر ........ ۲۹۵
مسئولیت فردی ........ ۲۹۶
بیداری معنوی ........ ۲۹۸
انتقال به جامعهٔ سبز ........ ۲۹۹
□ فلسفهٔ زیست‌بوم: زیست‌بوم‌گراییِ عمقی ........ ۳۰۰
زیست‌بوم‌گراییِ اجتماعی ........ ۳۰۳
اکوفمینیسم و اکوسوسیالیسم ........ ۳۰۵
□ ارزیابی زیست‌بوم‌گرایی ........ ۳۰۷
□ نتیجه‌گیری ........ ۳۱۱

## ۹ فمینیسم

*ریك ویلفورد*

□ مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف ........ ۳۱۳
□ پدرسالاری ........ ۳۱۶
□ تنوع تاریخی ........ ۳۱۸
□ حق رأی: وحدتی شکننده ........ ۳۲۰
□ فمینیسم لیبرالِ اولیه ........ ۳۲۳
□ فمینیسم سوسیالیستیِ تخیلی ........ ۳۲۶
□ فمینیسم مارکسیستی ........ ۳۲۸
□ زن به‌عنوان «دیگری» ........ ۳۳۰
□ موج دوم ........ ۳۳۳
□ انتقادهای رادیکال ........ ۳۳۵
□ پاسخ فمینیسمِ مارکسیستی و سوسیالیستی ........ ۳۳۸
□ فمینیسمِ خانواده‌گرا و زن‌گرا ........ ۳۴۱
□ خط‌مشیِ هویتها ........ ۳۴۴
□ نتیجه‌گیری ........ ۳۴۷
□ نمایه ........ ۳۵۰

# یادداشت مترجم

این امریّه را در مشاجرات سیاسی بارها شنیده‌ایم و احتمالاً خطاب به دیگران به کار برده‌ایم: ”موضعتان را مشخص کنید.“ هرکس، یا دست‌کم کسی که وارد بحث سیاسی‌ـ‌اجتماعی می‌شود، قرار است صاحب موضعی مشخص باشد وگرنه اساساً جدلی در نمی‌گیرد. اما منظور این است که علامتی، برچسبی، نشانه‌ای، سرنخی به‌دست بدهید تا روشن شود ما تا چه اندازه با هم مخالفیم. یعنی مجموعهٔ نظرات، استدلالها، الگوها و مثالهایی که در سخنان یا نوشتهٔ یك فرد دیده می‌شود برای تشخیص هویت سیاسی او کافی نیست. مثلاً، ’گذار مسالمت‌آمیز به راه رشد غیرسرمایه‌داری‘ یا ’آزادیهای تام تمام و متضمن رشد استعدادهای فردی و اجتماعی‘ چیز زیادی را روشن نمی‌کنند. شخص را باید از برچسبِ پرّرنگش شناخت (’من کمونیستم‘؛ ’من محافظه‌کارم‘؛ ’من مارکسیست‌ـ‌لنینیست انقلابی‌ام‘؛ ’من ناسیونالیستم‘؛ ’من لیبرالم‘)، نه از فلسفهٔ پر پیچ‌وخم و استدلالها و مثالهای قابل تعبیر و تفسیرش. در این عنوانها و برچسب‌ها چه کشف‌الاسراری نهفته است که ما را از سردرگمی می‌رهاند و به محلِ مورد نظر رهبری می‌کند؟

گاه برچسب مورد نظر به دست داده شده اما مواضع همچنان مبهم مانده است. در ایران، در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم چه بسیار آدمهای دموکراتی که به

هست؟ به بیان دیگر، آیا طرز فکر انسان تابع مقتضیات و متناسب با عوامل و شرایطی خاص است و از این چهارچوب نمی‌تواند پا بیرون بگذارد؟ و آیا هر جا که بایستیم باز در محدودهٔ ایدئولوژی قرار داریم و شناخت و قضاوت ما، چه بخواهیم و چه نخواهیم، ته‌مایه‌ای ایدئولوژیك دارد؟

مارکس و انگلس، دو تن از نخستین کسانی که به تبیین این موضوع پرداختند که ایدئولوژی چیست و جهان‌بینی (جهان‌بینیِ آینده‌نگر، یعنی تصویری از موقعیتی که قرار است جانشین وضع حاضر شود) از کجا و چگونه پیدا می‌شود، در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسند: ” انسانهایی که تولید مادی خویش و مراودهٔ مادی‌شان را تکامل می‌دهند همراه با این تغییر، هستی واقعی خویش، اندیشه و فرآورده‌های اندیشه‌شان را نیز تغییر می‌دهند“؛[1] و نتیجه می‌گیرند ”زندگی با آگاهی تعیین نمی‌شود، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند“. مارکس چندین سال بعد در *هجدهم برومر لویی بناپارت* نوشت: ”انسانها سازندگان تاریخ خویشند، اما نه به دلخواه خود و در شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در اوضاع و احوالی که رو در رو به آن برمی‌خورند و از گذشته به جا مانده و منتقل شده است.“[2] به این ترتیب، امکان حرکت فرد به سوی آنچه می‌تواند شرایط آینده باشد به آگاهی او از شرایط موجود و تأثیر عوامل تعیین‌کنندهٔ فعلی بستگی دارد. به عبارت دیگر، شرایطی برای ایجاد فکری درباره آینده در ذهن کسانی پدید می‌آید؛ بیان آن فکر (و اجرای آن، اگر میسر شود) بر شرایط واقعی یا فضای فکریِ جامعه تأثیر می‌گذارد؛ شرایط جدید فکرهای تازه‌ای می‌پروراند، و همین طور تا آخر.

اما برداشت روزمره‌ای نیز از ایدئولوژی وجود دارد: برخورد به افکار و عقاید دیگران با عنوان، یا اتهامِ، ایدئولوژیك‌بودن. همچنان که در هر قومی می‌توان تمایلی به اصل گرفتن فرهنگ خویش و تردید در درستیِ فرهنگهای دیگر دید، ایدئولوژی نیز از مقولاتی است که افراد معمولاً وجودِ آن را در نظرات دیگران تشخیص می‌دهند، در همان حال که فکر و عقیدهٔ خویش را مبتنی بر اصولی بدیهی فرض می‌کنند عاری از شائبهٔ ایدئولوژی: آنچه من می‌گویم واقعیّتهای مسلّمی است که همه می‌دانند و

[1] *On Hisorical Materialism: A Collection*, T. Borodulina, ed., Progress Publishers, Moscow, 1976, p. 21.

[2] Ibid, p. 120.

مرام ناسیونال سوسیالیسم اعتقاد پیدا کردند، اما بعداً با شکست فاشیسم و افشای فجایع نازیسم، در کمال شرمندگی دریافتند که نشانی را عوضی گرفته‌اند و این همان جایی نبوده که می‌خواسته‌اند به آن برسند (گرچه شمار بسیار بزرگتری از مریدان نازیسم همچنان بر سر ایمان خویش مانده‌اند). بنابراین ظاهراً برچسبِ مشخص هم ممکن است برای سر درآوردن از نیت مبلّغِ ایدئولوژی کفایت نکند. توضیحاتِ کلی و توصیفی هم در مواردی ممکن است به استحالهٔ بنیادی و قلب ماهیت بینجامد. بنیتو موسولینی، پایه‌گذار حزب فاشیست ایتالیا و رهبر آن کشور (۱۹۴۵-۱۹۲۲)، در ابتدای فعالیت سیاسی‌اش تمایلات سوسیالیستی داشت اما به مرور و پیش از فاشیستِ تمام عیارشدن، به نظراتی گرایش پیدا کرد که می‌توان آنها را مشخصهٔ چپ افراطی یا حتی آنارشیسم نامید.

اما خود ایدئولوژیها که قرار است علایم راهنما و نقشهٔ اساسی باشند از کجا می‌آیند؟ آیا می‌توان دست به ایجاد ایدئولوژی جامع و مانعی زد که همهٔ مشکلات بشر را یکجا حل کند تا دیگر معضل جدل‌انگیزی باقی نماند؟

در اعلامیهٔ استقلال آمریکا ذکری از آن گونه برابریِ بی‌قید و شرط که بتواند حمل بر الغای بردگی شود به میان نیامده است. برخی بنیانگذاران آن جمهوری، از جمله شخص جرج واشنگتن، برده داشتند و از این بابت شرمنده به نظر نمی‌رسیدند. بدون نیروی کار بردگانی که از آفریقا حمل می‌شدند، کشاورزی و اقتصاد آمریکای نواستقلال، با چهار میلیون جمعیت در سرزمینی پهناور، قادر به تکان‌خوردن نبود. حتی قانون ضد تبعیض نژادیِ قرن نوزدهم ایالات متحده تا صد سال بعد، یعنی در دههٔ ۱۹۶۰، در حدی که بتوان آن را اجرای واقعی نامید به عمل در نیامد. در واقع امر، دویست سال طول کشید تا روح آن اعلامیه از حد مطالبی روی کاغذ فراتر رود و تبدیل به عمل شود. در موردی مشابه، نخستین مبارزان راه حقوق و آزادی زنان، حتی تا نخستین دهه‌های قرن حاضر، فرض را بر این می‌گذاشتند که همهٔ مخاطبان آنها کارگرانی خانگی تحت امر دارند: یعنی نزد زنانی از طبقهٔ متوسط که برای زنان دیگری از همان طبقه مطلب می‌نوشتند و نطق می‌کردند این سؤال که 'پس حقوق زنان خدمتکار چه می‌شود؟' مطرح نبود؛ و نمی‌توانست مطرح باشد، زیرا هنوز چنین فکر برابری‌خواهانه‌ای مجال بروز نداشت.

پس آیا در نسبیتی گرفتاریم که، بنا به آن، همه چیز باید همان گونه باشد که

استدلال که دنیای امروز و شرایط جدید بشر به مراتب پیچیده‌تر از آن است که ایدئولوژیها بتوانند آن را توضیح دهند، تا چه رسد که بخواهند در پیِ تغییر آن برآیند. شاید در عرصهٔ ایدئولوژی وجود نظریه‌پردازانی که یک‌تنه بتوانند طرحی عظیم برای کل بشریت درافکنند مربوط به گذشته باشد. چشم‌اندازی که نظریه- پردازان قرن نوزدهم در برابر نهادند دنیا را به‌واقع تغییر داد، اما به موانعی بر خورد که در مخیّلهٔ آنها نمی‌گنجید و خود ایدئولوژی ــ در مفهوم دستورالعملی برای دگرگونی، نه صِرفاً حفظ‌کنندهٔ شرایط موجود ــ در روند تغییر استحاله شد. ایدئولوژی فاشیسم، که مبتنی بر اصالت خون و قدرت آهن بود، جز خونریزی بیشتر و ''جنگی که به همهٔ جنگها پایان دهد'' ثمری نداشت؛ ایدئولوژیِ قائل به برتریِ طبیعیِ عده‌ای بر عدهٔ دیگر، یعنی مقدس‌دانستن سلسله‌مراتب طبقاتی، کشوری مانند بریتانیا را در سیصد سال گذشته از جنگ داخلی و انقلاب در امان نگه داشته است اما پیروی از آن ایدئولوژی در بسیاری جاهای دنیا که سخت نیازمند تحوّل و تجددند ناممکن می‌نماید؛ ایدئولوژی مارکسیستی، در اجرای روسی آن، دست‌کم در یك مورد بسیار مهم و شاخص بر سر دوراهیِ صدور انقلاب یا تنگنای خردکنندهٔ سوسیالیسم در یك کشور و ایجاد امپراتوریِ پرخرج، کم‌بازده و نسبتاً فقیری مجهز به زرّادخانهٔ هسته‌ای گرفتار ماند؛ ایدئولوژی لیبرالیِ آزادیِ عمل اقتصادی رفاه و وفور به همراه داشت، اما با راه انداختنِ مسابقهٔ ثروتمندشدن از هر راه قابل تصوری، ناکامیهای عمیق و تراژیکی به بار آورد و برخی جوامع غربی را در مسیری انداخت که هزینهٔ انسانی و اجتماعیِ آن سنگین‌تر می‌شود و سایهٔ تردید بر ایدئولوژی لیبرال به‌عنوان بدیلی برای همهٔ جوامع را پررنگ‌تر می‌کند.

اما بازار ایدئولوژیها، از روزگار افلاطون تا فرانسیس بیکن و از هگل تا امروز، چه پر رونق‌تر و چه کسادتر شده باشد، مسائل همچنان باقی‌اند و در مواردی بزرگتر هم شده‌اند: تعریف فقر و ثروت؛ علل، اَشکال و پیامدهای پیدایش شکاف بین دارا و ندار؛ مکانیسم تولید ثروت و روشهای موجود و ممکن برای توزیع آن؛ رابطهٔ قدرتِ سیاسی-اجتماعی و تموّل؛ معنی و کارکرد حکومت؛ حقوق حکومت‌شونده و وظایف حکومت‌کننده، و مضامینی از این دست.

سالهای پایان قرن بیستم از جهاتی شبیه شرایط پایان قرن پیشین بود: پیچیدگی فزایندهٔ شیوه‌های تولید و نقش مبهم نیروی کار انسان در این روند جدید؛

خودتان می‌توانید به چشم ببینید؛ آنچه شما می‌گویید یك مشت ایدئولوژی است که چشم بر واقعیتها می‌بندد. مدافعان نظام سرمایه‌داری تردید ندارند که مخالفان مکتب فکری آنها حامل اغراض ایدئولوژیك‌اند و قصد دارند نظم مرسوم و عقلانی دنیا را به هم بریزند. هواداران سوسیالیسمْ مخالفتِ اصحابِ سرمایه‌داری با اصول اعتقادیِ خویش را به‌عنوان دفاعی غیرعلمی از ایدئولوژیِ مالکیت خصوصی رد می‌کنند. و طرفداران لیبرالیسم معمولاً بر این عقیده‌اند که مخالفت با مکتب فکری آنها از ناحیهٔ ایدئولوژیهای بخصوصی است در راست یا چپ طیف سیاسی که ذاتاً با آزادی و حقوق طبیعیِ فرد سر جنگ دارند. این گونه تمایل به دشمن‌یابی گاه چنان بارز می‌شود که انگار مکتب فرد را با توجه به نظر مخالفانش تعریف می‌کنند: بگو دشمنت کیست تا بدانم کیستی.

امروز تقریباً همه ترجیح می‌دهند از 'ایدئولوژیِ آنها'، و نه 'ایدئولوژیِ من'، حرف بزنند. برخی خواننده‌ها به نوشته‌ای که در برابر دارند با بدگمانی نگاه می‌کنند زیرا به نظر آنها، "خط می‌دهد"، یعنی جانبدار ایدئولوژیِ معینی است، حال آنکه نوشتهٔ مورد پسند فرد از چنین صفاتی عاری است و فقط به واقعیتها توجه می‌کند. گاه نیز به نویسنده‌ای ایراد می‌گیرند که "خط ندارد"، یعنی گرایشهای ناسازگار را مخلوط می‌کند و به تضادهای درونیِ مفاهیم توجه ندارد.

بدین قرار، ما نظر افراد را برحسب تصویری که از مرام آنها در ذهن داریم معنی می‌کنیم. اما چگونه به این نقشهٔ کلی از موقعیت ایدئولوژیها نسبت به یکدیگر دست می‌یابیم؟ واقعیت این است که نه پدیده‌ها ثابت و بی‌تغییر می‌مانند و نه ایدئولوژیها. ما قادریم موقعیت خویش را نسبت به محور مختصات معینی تعریف کنیم، اما امکان ندارد که نقطهٔ صفر-صفرِ محور مختصات باشیم ــ یعنی در موقعیتی بیرون، و با فاصله‌ای مساوی، از همهٔ ایدئولوژیها قرار بگیریم و دربارهٔ تمام آنها با عینیّتی یکسان قضاوت کنیم ــ مگر در خلئی سراسر معرفت و عاری از تلقین به گونه‌ای پرورش یافته باشیم که همه چیز را بدانیم اما هیچ‌یك از دانسته‌هایمان روی ما اثر نگذاشته باشد: دانشنامه‌ای غنی در ذهن آدمی ماشینی که در او نه حبّی است و نه بغضی، نه پیشداوری و نه منافعی، نه دوستی دارد و نه دشمنی، آدمی که از دگرگونی در سیاستهای اجتماعی و اقتصادی نه سودی می‌برد و نه متحمّل زیانی می‌شود.

در چند دههٔ گذشته کسانی عصر ایدئولوژی را پایان‌یافته اعلام کرده‌اند، با این

وعده‌های تحقق نیافتهٔ سرمایه‌داری دربارهٔ دنیای کارِ کم و فراغتِ بسیار، در برابر چشم‌انداز این واقعیت هولناك که جامعهٔ صنعتیِ جدید به شمار بزرگی از اعضای خویش اساساً نیاز ندارد و شمار بزرگی از نوزادان جوامع غربی قرار است تا آخر عمر بیکار بمانند چون در نظامِ نوینِ تولید برای آنها جایی نیست؛ و روحیهٔ تهاجمیِ فقرای عاصی و ناراضیِ بیگانه نسبت به مراکز ثروت و تنعم جهان غرب که در برخوردهای جنوب در برابر شمال، آفریقا در برابر اروپا، یا اسلام در برابر مسیحیت تجلی یافته است.

اما دههٔ پایانیِ قرن بیستم از یك جنبهٔ بسیار مهم با دنیای صد سال پیش تفاوت داشت: در پایان قرن نوزدهم متفکرانی دربارهٔ آینده به پیشگویی، پیش‌بینی، ارائهٔ طریق‌های قاطعانهٔ ایدئولوژیك، یا دست‌کم تهییج و تحریك در جهتی خاص می‌پرداختند. صد سال بعد، جمع‌بندی پیشینهٔ تمدنها و ارائهٔ راه‌حلی جامع برای کل بشریت از سوی یك یا چند مغز متفکر تقریباً محال به‌نظر می‌رسید. اما اگر مشتاقِ بازی با اصطلاحات نباشیم و به معنا و کاربرد کلمات توجه کنیم، هر راه‌حلی که برای بیرون‌رفتن از این تنگنا ارائه شود، چه واقعاً مؤثر باشد و چه به تعبیر و تفسیر پدیده‌ها محدود بماند، ایدئولوژی است و ایدئولوژیك است. می‌توان گفت که نظریهٔ پایان ایدئولوژی، به نوبهٔ خود، طرز فکری است ایدئولوژیك و ماهیتاً جانبدار وضع موجود در تمدن نیمکرهٔ غربی، یعنی دموکراسی لیبرال. در هر حال، هر ایدئولوژی‌ای نه منظومه‌ای سرودهٔ یك حماسه‌سرای کبیر، که دائرةالمعارفی است حاصل اندیشه‌ورزیِ دسته‌جمعی و دربرگیرندهٔ چیست‌های فلسفی و چه باید کردهای عملی.

مؤلفان کتاب حاضر به کند و کاو در پیشنیه، زمینه‌های تاریخی و سیاسی، و فراز و نشیب‌های ایدئولوژیهای عمدهٔ سیاسی می‌پردازند. هدف آنها نه تأیید یا رد ایدئولوژیهای مورد بحث، که نقّادی در نظام فکری و عقیدتی و محك‌زدن به انسجام هر یك از آنهاست؛ و گرچه در بسیاری موارد به مقایسهٔ آن ایدئولوژیها می‌پردازند، به شناخت و معرفی نظر دارند، نه تبلیغ یا تخطئه. به مفهوم ایدئولوژی تنها به‌عنوان مقوله‌ای نظریه‌پردازانه برخورد نمی‌کنند، بلکه به ریشه‌یابیِ تك‌تك ایدئولوژیهای موجود و مطرح در جهان دست می‌زنند؛ و تمرکز را نه بر جهات صِرفاً فلسفیِ مقولهٔ ایدئولوژی، که بر جنبه‌های سیاسی-اجتماعیِ هر یك از ایدئولوژیها می‌گذارند. حرکت

آنها نه در جهت تشخیص حقیقت از کذب، و تبلیغ یا رد، که عمدتاً در مسیر تطوّر هر یك از خطوط ایدئولوژیك و توجه نقادّانه به دفاعیهٔ مبلّغان آنهاست. توجه به این دو نکته هم لازم است که کتاب عمدتاً برای دانشگاههای بریتانیا نوشته شده و مؤلفان تأکید را بر تاریخ و زمینهٔ سیاسیِ آن کشور گذاشته‌اند. مؤلفان نه تنها ادعا ندارند شخصاً فارغ از ایدئولوژی‌اند، بلکه در قابل اثبات بودنِ چنین ادعایی ابراز تردید می‌کنند.

نکتهٔ قابل بحث، دو فصل زیست‌بوم‌گرایی و فمینیسم است در کنار ایدئولوژیهای قدیمی‌تر و جاافتاده‌ای مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم. در حالی که برای مارکسیسم فصل جداگانه‌ای در نظر گرفته نشده و در مبحث کلیِ سوسیالیسم گنجانده شده است، تخصیص دو فصل جداگانه به چنین مکتبهایی ممکن است نامتعارف به نظر برسد. آنچه به این دو مکتب فکری اهمیت می‌بخشد این است که هر دوی آنها جهان‌بینیِ برخی ایدئولوژیهای دیگر را هم تا حد زیادی در خود دارند.

در زمینهٔ فمینیسم شاید سوءتفاهم‌ها بیش از تعاریف باشد. این مکتب فکری، با برخورداری از حمایتِ زنانی فعال در جوامع غربی، بخصوص آمریکا، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ شنوندگان بسیاری یافت. جنبش فمینیسم در کل معتقد است که مسئلهٔ حقوق زنان یکی از موضوعهایی نیست که (به گفتهٔ جناح راست) کلاً حل شده باشد و نقایص را بتوان با قانونگذاران در میان گذاشت تا راههایی بیابند؛ یا (به اعتقاد چپ) از مسائلی باشد که در روند حل تضادهای طبقاتی و با ایجاد جامعهٔ سوسیالیستیِ فارغ از استثمار و ستم در آینده خودبه‌خود حل شود و اکنون پرداختن به آن در حکم انحراف از مسائل عمده و اصلی به حساب آید. فمینیستها بر این عقیده بوده‌اند که مسئلهٔ زن در جامعه موضوعی است مستقل که باید صریح و بی‌واسطه به آن پرداخت. همچنان که از زبان مبلّغان این مکتب فکری خواهیم خواند، گرایشِ فمینیستی در بسیاری موارد ممکن است بیشتر تداعی‌کنندهٔ روحیهٔ پرخاشگری و مجادله باشد تا دفاع از یك رشته اصول و عقاید. اما پیروان این مکتب می‌گویند درست به این دلیل که صحبت از ایجاد حقوقی برای زنان است مخالفان آنها ادعا می‌کنند واگذاری این حقوق به زیانِ 'جامعه' ــ یعنی مردان ــ خواهد بود، چنان‌که گویی مقدار معین و محدودی حق در جامعه وجود دارد و صاحب حق شدنِ زنان به بهای کاهش حقوق و اختیارات مردان تمام خواهد شد؛ اما، به‌رغم این تصور، در شرایطی

متفاوت و پس از هر تحولی در این زمینه، درك مردان هم از حق و آزادی دگرگون خواهد گشت.

در مورد جنبش محیط‌زیست، منتقدان آن مدعی‌اند که چپ شعارهای قدیمی‌اش در دفاع از حقوق زحمتکشان را اکنون در لفاف حمایتی عاطفی و خیالپرورانه از حقوق طبیعت تکرار می‌کند. در مقابل، سبزها می‌گویند این مبارزه نه ناشی از عواطف و گمانپردازی، که بر پایهٔ داده‌های موجود دربارهٔ واقعیات است: منابع تجدیدنشدنیِ طبیعت به کالاهایی تبدیل می‌گردد غیراساسی و حتی نالازم، در حالی که حاصل آن سوداگری‌ها در دست اقلیت کوچکی تمرکز می‌یابد و نه تنها از دسترس اکثریت جامعه، که برای همیشه از چرخهٔ طبیعت خارج می‌شود. در هر حال، جنبش سبزها، دست‌کم در منطق سیاسی، هنوز از مرحله‌ای که بتواند روشن کند الگوی جامعهٔ قابل‌دوام و عاری از ویرانگریِ آینده چگونه چیزی است و از چه راهی باید به آن رسید فاصله دارد.

مقیاس کتابی بدین فشردگی بناچار کوچك است و برای ترسیم جزئیات هر یك از ایدئولوژیهای عمده باید نقشه و نقشه‌های دیگری در برابر داشت در مقیاس بزرگ که ریزه‌کاری‌ها را با وضوح بیشتری نشان دهد؛ و چنان کار جامعی به حجمی چندین برابر کتاب کنونی نیاز خواهد داشت تا اطمینان یابیم هیچ نام مطرح و هیچ موضوع مهم و مربوطی از قلم نیفتاده است. در این مختصر تنها می‌توان طرحی کلی در حد یك درس پایه‌ایِ دانشگاه به دست داد.

در متن فارسی کتاب حاضر علامت " " برای نقل قول، توصیف و عنوان مقاله؛ حروف سیاه مورّب برای عنوان کتاب؛ و علامت « » برای جمعیت و حزب به کار رفته است. در جاهایی توضیح چند اصطلاح و جمله در پائین صفحه لازم به نظر رسید. عباراتی هم که برای روشن‌تر شدن مطلب در [ ] اضافه شده است.

از امیر نظری که کمک کرد خطاهای تایپی چاپ اول این کتاب کاهش یابد سپاسگزارم.

م. قائد

# ۱

# مقدمه

# عرصهٔ ایدئولوژی

ای‌ین مَکِنزی[1]

ایدئولوژی زمانی واقعاً به موفقیت دست می‌یابد که حتی واقعیتهایی که در نظر اول با آن در تضادند رفته‌رفته به سود آن وارد عمل شوند.

سلاوُی ژیژك، *موضوع والای ایدئولوژی*[2]

ایدئولوژیها ما را یاری می‌دهند تا از دنیای اجتماعیِ پیچیده‌ای که در آن زندگی می‌کنیم سر در بیاوریم. این کار را از راه فراهم‌کردن توضیحی از جامعه، همانند نقشه‌ای فکری، انجام می‌دهند که ما به کمك آن می‌توانیم مکان خویش را در محیط پیرامونمان بیابیم. در عین حال، ایدئولوژیها همراه با به دست دادنِ توضیحی از واقعیات اجتماعی، حاوی یك رشته عقاید سیاسی نیز هستند که بهترین شکل ممکن برای سازماندهیِ اجتماعی را به تفصیل شرح می‌دهند و همراه نقشه‌ای از واقعیت، تصویری از جامعه‌ای مطلوب هم در برابر می‌نهند. پس ایدئولوژی هم حاوی شرحی از روابط اجتماعی و سیاسیِ موجود و هم

1 Iain MacKenzie

2 Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, 49.

طرحی برای سازمان‌دادن به این روابط است. اما بالاتر از این تعریف کلی، مفهوم ایدئولوژی به این صفت بد شهرت یافته که فهم آن دشوار است، چرا که دامنه‌ای وسیع از مفاهیم را در برمی‌گیرد که بسیاری از آنها متناقضند. زمانی در یك بررسی، بیست و هفت نوع معنی متفاوت برای این واژه شناسایی شد.[۳] در ادامهٔ بحث به بررسی تحول بعضی از این تعاریف رقیب خواهیم پرداخت. فعلاً به این حد بسنده می‌کنیم که متوجه باشیم مفهوم ایدئولوژی دربرگیرندهٔ عناصر بسیار متفاوتی است، اما مفاهیم کلیدی معدودی در هستهٔ آن وجود دارد.

با توجه به اینکه می‌توان بر مشخصات اصلی مفهوم ایدئولوژی انگشت گذاشت، باید متوجه این‌نکته هم باشیم که پس از آن می‌توان پی سؤالهایی از انواع بسیار متفاوت رفت. همان گونه که می‌توان به مطالعهٔ یك ایدئولوژی خاص پرداخت، می‌توان به بررسی تاریخ واژهٔ ''ایدئولوژی''، عقایدی که به آن خصلتی متمایز می‌دهد، پیشینهٔ برداشتهای متفاوت در چهارچوب آن و از این قبیل موضوعها نیز عنایت کرد. اما بحثی کامل و جامع دربارهٔ همهٔ این موضوعها در این مقدمه میسّر نیست. تمرکز ما بر موضوعی خاص خواهد بود که عبارت باشد از اینکه ایدئولوژی را چگونه ارزیابی می‌کنیم؟ آیا می‌توان راهی برای مقایسهٔ نقادانهٔ ایدئولوژیهای مطرح‌شده در این کتاب یافت؟ اگر چنین است، بر چه پایه‌ای؟ اگر نه، معنی ضمنیِ این عدم امکان قیاس چیست؟ این نوع بررسی اهمیتی دوجانبه دارد. اول، به قلب مفهوم ایدئولوژی از جنبهٔ نظری می‌پردازد. دوم، بر نیاز به اندیشیدن دربارهٔ پیامد عملی ایدئولوژیها در ''دنیای واقعی'' تأکید می‌کند. در فصلهای بعد در این باره بحث خواهیم کرد که این موضوع در برخورد، مثلاً، به فروپاشی بلوك شوروی، ظهور موج فاشیسم و ملی‌گرایی در اروپا و رشد فزایندهٔ اهمیت ایدئولوژیهای ''جدید''ی مانند فمینیسم و زیست‌ـ بوم‌گرایی در سراسر جهان اهمیت خاص دارد. چنین تحولاتی ایجاب می‌کند که ما نه تنها به ارزیابی مشخصات ویژهٔ این ایدئولوژیها بپردازیم، بلکه به منظور رسیدن به بصیرتی در شیوه‌های ارزیابی تضادهای ایدئولوژیك، به تفحص در

3 Malcolm B. Hamilton, 'The Elements of Ideology', *Political Studies*, XXXV, 1987, 18-19.

مفهوم ایدئولوژی به‌طور کلی بپردازیم. برای مثال، برای فهم چیزی که به ”برنامهٔ تاچر“ شهرت دارد و رابرت اِکِلْشال در فصل مربوط به محافظه‌کاری به آن می‌پردازد، امکان دارد بخواهیم آن را از نظر تأثیری که بر ایدئولوژیِ محافظه‌کاری سنتی گذاشت بررسی کنیم. در عین حال، برای این کار به سبک سنگین کردنِ ادعاهایی که تاچریسم بر آنها استوار است کشیده می‌شویم؛ مثلاً، آیا این حرف که، به گفتهٔ خانم تاچر، ”چیزی به‌نام جامعه وجود ندارد“ درست است؟ در هر حال، این کار نیاز به درک گستردهٔ موضوعهایی دارد که در مطالعهٔ ایدئولوژی مطرح می‌شود. این موضوعها در ادامهٔ مقدمهٔ حاضر ترسیم می‌شود و با ارجاع به فصلهای بعدی روشن خواهد شد.

## ایدئولوژی: تصور کلاسیک از بیکن تا مارکس

طلیعهٔ مفهوم ایدئولوژی در جاهای بسیاری دمید. شایان ذکرترین‌شان نوشته‌های فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) است. بیکن در کتابی با عنوان **منطق جدید** (۱۶۲۰) به بحث در دفاع از برخورد علمی سختگیرانه‌ای به جهان پرداخت که ”بُتها“ و ”اشباح“ی را که معتقد بود از روزگار باستان ذهن انسان را اسیر کرده‌اندبزداید. به‌استدلال او بتهااز جمله گرفتاریهای برخوردِ ارسطویی-مسیحی به‌جهانند که در دورهٔ او غالب بود. این بُتها مبتنی بر مکاشفات و دیگر اسطوره‌های آن‌جهانی و خرافات و تعصبّاتند که در سنّت جا خوش کرده‌اند و اربابان و ملاّکان فئودال آنها را حفظ می‌کنند؛ و نوشت: ”اینان از سر جاه‌طلبی و به طرقی جزمی عظیم‌ترین لطمات را بر فلسفه و علم وارد آورده‌اند“.[۴] بیکن مشخصاً می‌دید عقایدی که اینان مدافعشان‌اند ”عمیقاً“ در ذهن مردم ”ریشه دوانده است“. با این همه، با غیرمذهبی‌شدن و تجددگرایی روزافزون جهان، مثلاً از رهگذر شکوفاییِ صنایع، تواناییِ این شکلهای قدیمیِ علم و مرجعیت به حفظ سلطهٔ

---

4 Francis Bacon, *Novum Organon*, Oxford, Oxford University Press, 1855, 3.
عنوان کتاب بیکن را *Novum Organon* نادرست نیست اما همهٔ منابع معتبر، عنوان کتاب بیکن را *Novum Organum* ثبت کرده‌اند که به معنی ***منطق جدید*** (یا ***اساس جدید تفکّر***) است (***منطق***، *Organum*، عنوان رسالهٔ ارسطو است). در فارسی، گاه organum را مترادف organon و به معنی اُرگ گرفته‌اند و این عنوان را به نادرست ”ارغنون جدید“ ترجمه کرده‌اند.ـم.

خویش بر اذهان جماعت رفته‌رفته به افول گرایید. تلاش در جهت یافتن راههایی که بتوان مبانی شناخت را بر پایه‌ای تجربی، "این‌جهانی" و انسانی گذاشت انگیزهٔ نوشته‌شدن کتاب بیکن بود.

در این تلاش آغازین برای رهاندن ذهن بشر از چنگ "اشباح" می‌توان جنبه‌ای از ایدئولوژی دید که بعدها در تاریخ آن بارها تکرار می‌شود. در مفهوم ایدئولوژی تشخیص عقاید کاذب از عقاید صادق نهفته است. مطالعهٔ ایدئولوژی به این نکته که چگونه می‌توانیم میان "بتها" و واقعیت فرق بگذاریم و به مبانی فلسفی شناخت به‌طور کلی نظر دارد. به‌بیان دیگر، ایدئولوژی رابطه‌ای نزدیك با معرفت‌شناسی دارد. کارل مانهایم، در کتاب اثرگذارش ***ایدئولوژی و آرمانشهر*** (۱۹۳۶)، می‌نویسد "درست زمانی که بی‌اعتمادی انسان به انسان، که در هر مرحله‌ای از تاریخ انسان کم و بیش هویداست، ***صراحت بیابد و بخشی از روش برخورد ما شود***، از شائبهٔ ایدئولوژی در اظهارات دیگران حرف می‌زنیم" (تأکید از ماست).[۵]

روندهای غیرمذهبی شدن و بالا گرفتنِ نارضایی از منابع سنتیِ اقتدار و علم همراه با خیزشِ انقلاب فرانسه چشمگیرتر از همیشه بروز کرد. در بحبوحهٔ این تلاش برای سرنگونی رژیم سلطنتی و جانشین کردن آن با نظام حکومتیِ معقولِ جدیدی مبتنی بر پایهٔ اصول جهانی آزادی، برابری و برادری بود که واژهٔ "ایدئولوژی" سر بر آورد. آنتوان دستوت دوتراسی (۱۸۳۶-۱۷۵۴) که این واژه نخستین بار در نوشته‌های او به کار رفت، نقشی کلیدی در این انقلاب ایفا کرد و با شروع دورهٔ وحشت بزرگِ ۴-۱۷۹۳ به زندان افتاد. در محبس دست به فرموله کردنِ برخوردی برای مطالعهٔ عقلی عقاید زد که آن را ایدئولوژی (مرکب از ایده[۶] و لوژی[۷]) نامید. به‌گفتهٔ ایگلتون، "مفهوم ایدئولوژی دقیقاً در شرایطی

5 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology Of Knowledge*, London, Kegan Paul, Truber and Co., 1936, 54.

اما باید توجه داشت که مانهایم در بحث پیرامون نقش افکار بیکن تأکید می‌کند که ادعای وجود خطی مستقیم بین بیکن و "تصور جدید از ایدئولوژی" نادرست است. [یادداشت مؤلف].

۶ عقیده، رأی.ـم.

۷ شناخت، روشِ شناخت.ـم.

ایدئولوژیك پا به عرصهٔ وجود نهاد".[8] دوتراسی در پی راهی بود که به‌طور عینی نشان دهد عقیدهٔ *کاذبِ* بگیر و ببند و ایجاد وحشت دقیقاً ناقض اصولی حقیقی است که محرك انقلاب بوده است. دوتراسی در پی بسط دادن دانشی برای عقاید بود که ایجاد این تمایز را ممکن کند و کتابش را بر پایهٔ چیزی گذاشت که امروز به آن برخورد رفتارگرایانه به روانشناسی می‌گوییم. او فکر می‌کرد اگر نیوتن قوانین جاذبه را کشف کرد، چرا نباید کشف قوانین حاکم بر ذهن انسانها ممکن باشد؟ لازمهٔ کار، وجود "نیوتنِ علم تفکر" بود و او خویشتن را در چنین نقشی می‌دید. پس از آزادی از زندان کارش را در سِمَتِ عضو *انستیتو ملی* پی گرفت و کوشید نظامی آزاداندیشانه برای تعلیم و تربیتِ همگانی ایجاد کند که علم عقایدش را به عمل در آورد.

اما با به قدرت رسیدن ناپلئون و ظهور طبقهٔ جدیدی از اشراف در فرانسه، رژیم که مدام خودکامه‌تر می‌شد از برخورد آشکارا عقلیِ دوتراسی خوشش نیامد. به‌نظر ناپلئون افکار دوتراسی، و افکار کسانی که در انستیتو ملی با او همدلی می‌کردند، تهدیدی بود برای اقتدار دولتش. نزد ناپلئون افکار سیاسی آزادیخواهانه و جمهوریخواهانهٔ آنها عامل "تمام بدبختیهایی است که دامنگیر میهن عزیز ما گشته" و با حالت رد و انکار به آن متفکران برچسب "ایدئولوگ" زد. به این ترتیب، می‌بینیم که ایدئولوژی از همان بدو تولد دو معنی متضاد داشته است: ایدئولوژی به‌عنوان علم عقاید (دوتراسی) و ایدئولوژی به‌عنوان مجموعهٔ عقاید کاذب و حتی مخّل (ناپلئون). این تقابلْ تعیین‌کنندهٔ طرز برخورد کلاسیك به ایدئولوژی است. اما در تفکر کارل مارکس و فریدریش انگلس این طرز برخورد چرخش تازه‌ای یافت.

برخورد بدیعی که مارکس و انگلس به مفهوم ایدئولوژی کردند مقطعی قاطع در تاریخ این مفهوم از کار در آمد. در بخش بعد خواهیم دید که وقتی مردم قرن بیستم از ایدئولوژی حرف می‌زنند، منظورشان تعریف مارکس-انگلس است. به‌رغم اهمیت این بازنگری جدید، کار مارکس و انگلس روی ایدئولوژی گرفتار همان سرنوشتی شد که گریبانگیر تلاش دوتراسی شده بود؛ کار آنها روی

[8] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London, Verso, 1991, 66.

ایدئولوژی در حد پیشنهادی به‌عنوان توضیح علمیِ پیدایش عقاید با توجه به شرایط مادی بود، اما به‌زودی از آن انتقاد شد که حاوی انتزاعهای خطرناکی است. مثلاً تلقی کِنِت مینوگ در کتابش *قدرتهای بیگانه* نسبت به تصور مارکس-انگلس مشابه تلقی ناپلئون نسبت به دوتراسی است.[۹] به‌نظر مینوگ ایدئولوژیها تقلیل‌گرا هستند، به این معنی که "بحران دائمی و هرگز حل‌نشده"ی زندگی را به "مکانیسم حاکم و واحدی" تبدیل می‌کنند، و مارکسیسم در نظر او ایدئولوژیِ الگوست. به اعتقاد او ایدئولوژیها این انتظار کاذب را در ذهن مردم ایجاد می‌کنند که دنیایی کامل سرانجام قابل دستیابی است. در مقابل این نقطه نظر، سوسیالیست‌های بسیاری استدلال می‌کنند که نقطه‌نظرِ خطرناك، موضع مینوگ است زیرا تحلیل او با انکار اینکه پیشرفت واقعی به‌سوی توزیع مساوی کالاها و قدرت امکان‌پذیر است نابرابری شرایط حاضر را توجیه می‌کند. این منتقدان می‌گویند توضیح مینوگ برای عدم کمال آدمیان نمایندهٔ دیدگاه ایدئولوژیك اوست. برای به‌دست دادن تصویری روشن‌تر از موضوعهای مطرح شده باید به بررسی توضیح مارکس و انگلس برای ایدئولوژی برگردیم.

گرچه مارکس و انگلس در زمان حیات خویش هیچ‌گاه بحثی صریح و انتظام‌یافته بر این واژه منتشر نکردند، برای درکی اساسی از منظور آنها از ایدئولوژی می‌توان به اثر مشترك اولیه‌شان *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۰) رجوع کرد:

> انسانها سازندگان تصورات، عقاید و غیرهٔ خویش هستند انسانهایی واقعی و فعال که با تحولی مشخص در نیروهای مولد و تبادل ناشی از آنها متناسب با آخرین حد آن تحول شکل گرفته‌اند. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستیِ آگاهانه باشد و هستیِ بشر همان روند زندگی عملی اوست. اگر در تمام ایدئولوژیها انسانها و محیطشان همانند تصویری که از روزنه‌ای بر دیوار اتاقکی تاریك می‌افتد وارونه جلوه کنند، این پدیده همان‌قدر ناشی از روند

9 Kenneth Minogue, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, London, Wiedenfeld and Nicolson, 1985. See also his recent article, 'Ideology after the Collapse of Communism', *Political Studies*, Special Issue, 'The End of Isms?', 41, 1993, 4-20.

> زندگی تاریخی آنهاست که وارونه شدنِ تصویر در شبکیّهٔ چشم زاییدهٔ روند زندگی فیزیکی‌شان.[۱۰]

بر خلاف نظر متفکران عصر روشنگری در دورهٔ انقلاب فرانسه، چنین نیست که بتوان با استفاده از حقایق بی‌زمان و زاییدهٔ عقل مجرد بر عقاید کاذب فائق شد. برعکس، به‌نظر مارکس و انگلس این نقش شرایط تاریخیِ متغیر است که مبنای شکل‌گیری عقاید است. تازگی تفسیر آن دو در طرز ربط دادن این موضوعها به "روند عملی" زندگی انسانهاست. در دنیای عملیِ روابط انسانی، یعنی عمدتاً در مبادلات اقتصادی، است که عقاید به منصهٔ ظهور می‌رسند و همان گونه که زیست‌شناسان می‌توانند به بررسی تصویر وارونه‌ای بپردازند که روی شبکیهٔ چشم ما می‌افتد (گرچه خود ما به وارونگی آن آگاه نیستیم)، مارکس و انگلس به تفصیل دربارهٔ روشی برای مطالعهٔ شکلهای "واژگونه"ای بحث کردند که منبعث از جهان واقعی است. با این همه، این سؤال پیش می‌آید که آنها چگونه به درك روندهایی که مفاهیم ایدئولوژیك ما را ایجاد می‌کند رسیدند. در مبادلات "زندگی واقعی" ما چه چیزی هست که سبب پیدایش عقاید کاذب می‌شود؟

پاسخ همان حرف مشهور است که منافع طبقاتی سبب پیدایش عقاید می‌شود. همان گونه که رابرت اِکِلْشال و ریچارد جِی در فصلهای بعد بحث خواهند کرد، مثلاً دموکراسی لیبرال اغلب با توسل به عقاید فردگرایانه و بی‌طرف‌ماندنِ دولت توجیه می‌شود. نزد مارکس و انگلس چنین توجیهاتی بیانگر منافع طبقاتیِ مسلطِ بورژوازی صنعتی است که بی ارائهٔ هیچ توضیحی حقیقی برای جهان بدان‌گونه که هست، از منافع طبقهٔ حاکم دفاع می‌کنند. بنابراین، چنین تلاشهایی برای حفظ دموکراسی لیبرال مبتنی بر رشته عقایدی است که بیشتر در خدمت منافع مشخص و از پیش تعیین شدهٔ طبقاتی است تا انعکاس حقیقت اوضاع در کل. چنین منافعی یك رشته عقیده و یك ایدئولوژی بنیان می‌نهد. در مثالی دیگر، مبارزهٔ سال ۱۹۹۴ جان میجر [در مقام نخست وزیر] برای "بازگشت به اساس" به‌منظور برقراری "ارزشهای سنتی بریتانیایی" نزد مارکسیست‌ها راهی است

[10] Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (Students Edition), ed. C.J. Arthur, London, Lawrence and Wishart, 1974, 47.

برای توجیه ارزشهای طبقهٔ حاکم و، برای نمونه، محافظه‌کاران به‌اسم "حقایق عام"، از جمله اینکه خانواده بهتر است متشکل از هم پدر و هم مادر باشد تا یکی از آنها، عملاً تصویر خاص طبقه‌ای را جا می‌اندازند که نمایندهٔ آنند، یعنی طبقهٔ بورژوای حاکم را.

اهمیت این دیدگاه مارکسیستی از ایدئولوژی را در این‌جا هم می‌توان با دیدگاه عصر روشنگری[11] مقایسه کرد. در حالی که دوتراسی در فکر نبردی علیه نظامی از عقاید کاذب با کمك نظامی از عقاید دیگر بود، مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که تنها راه برای از میان برداشتنِ چهارچوبهای ایدئولوژیك جامعه حذف تناقضات منافع مشخص طبقاتی است که ذاتاً در حیطهٔ اقتصادی و اجتماعی وجود دارد. به‌گفتهٔ اشتوان مساروش، منتقد مارکسیست، "در جوامع طبقاتی نمی‌توان بر ایدئولوژی غلبه کرد" و استدلال نظری به‌تنهایی نمی‌تواند مسئلهٔ ایدئولوژی را حل کند.[12] البته دربارهٔ پیچیدگیهای نظریهٔ ایدئولوژی مارکس و انگلس حرفهای بسیاری می‌توان زد. نکتهٔ مهم این است که مارکس و انگلس در بنیادنهادن نظریه‌ای پیرامون ایدئولوژی بر شرایط اجتماعی و تاریخی، تصور پیشین در باب علم پیدایش عقاید (دوتراسی) را با انگشت‌گذاشتن بر عقاید کاذب (ناپلئون) ترکیب کردند. افزون بر این، نظریهٔ آنها بر پایهٔ این استدلال که منبع واقعی عقاید کاذب در "روند زندگی عملی" انسانهاست، تلویحاً می‌گفت تنها با اقدام انقلابی در جهان واقعی می‌توان عقاید کاذب را برانداخت. آنها می‌گفتند فائق‌شدن بر تناقضاتِ واقعی در ساختار طبقاتی جامعه سرانجام منجر به ورود درك راستین در آگاهی خواهد شد. جامعهٔ بی‌طبقه عاری از ایدئولوژی خواهد بود.

اما این دیدگاه از ایدئولوژی بی‌درنگ مسائلی مطرح می‌کند. اگر ادعا می‌شود که شرایط اجتماعی از طریق تضاد طبقاتی ایجاد عقاید کاذب می‌کند، چگونه

---

۱۱ Enlightenment (با حرف تعریف the) به فلسفه و فیلسوفان اواخر قرن هفده و قرن هجدهم، کسانی مانند روسو و منتسکیو، اطلاق می‌شود که، در مقابله با سنّت، بر عقل و آزادی فرد تأکید می‌ورزیدند.ـ م.

12 Istvan Meszaros, *The Power of Ideology*, London, Harvester Wheatsheaf, 1989, 10-11.

ممکن است بدانیم که خود این حرف زاییدهٔ همان تضادها نیست؟ چه چیزی به مارکس و انگلس امکان دستیابی به حقیقتی را می‌دهد که اکثریتِ آلوده به شائبه‌های ایدئولوژیك از آن محروم است؟ به‌گفتهٔ ایگلتون، "نقد ایدئولوژی ... در عین حال، نقدِ نقد ایدئولوژی هم هست".[۱۳] با دو مثال جدید می‌توان این تناقض را بازتر کرد. مِساروش، در حمله‌ای سهمگین بر لیبرالیسم بازار آزاد ادعا می‌کند جان مینارد کینز، که به نظر او یکی از مدافعان اصلی آن است (گرچه خود این قابل بحث است)، "دست به موضع‌گیری ایدئولوژیك بسیار رزمجویانه‌ای علیه همه چیز زد". مِساروش با مثالهای متعدد نشان می‌دهد که این موضع ایدئولوژیك در دفاع از بورژوازی صنعتی "مشخصهٔ غیرواقعی بودنِ تشخیص "علمی" [کینزی] است".[۱۴]

در مقابل، ریچارد اِبلینگ استدلال می‌کند که "جمع‌گرایی" در حیطهٔ امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی "تخیل" خطرناکی است و نتیجه می‌گیرد که تنها "راه‌حل جانشین معقول سیاسی‌ـاقتصادی" در مقابل آن، جامعهٔ لیبرالِ مبتنی بر بازار آزاد است.[15] تفاوتهای عمیق ایدئولوژی این دو دیدگاه در مناظره‌های سیاسی آشناست و می‌توان آن را صحنهٔ سیاست جهانی و، تا حد کمتری، در پارلمان مجلس عوام دید. هر دو طرف فکر می‌کنند حق با خودشان است و طرف دیگر است که اشتباه می‌کند. این یکی از جنبه‌های مباحث درون‌گروهی در هر ایدئولوژیهای سیاسی هم هست. ریك ویلفورد در فصل فمینیسم نشان خواهد داد "بحران هویت" در اندیشهٔ فمینیستی، ناشی از این بحث که آیا زنان و مردان اساساً مساوی‌اند یا در جنبه‌هایی مهم با هم اختلاف دارند، دربرگیرندهٔ دو موضع آشتی‌ناپذیر است. هراندازه تلاش کنیم این دو موضع را آشتی دهیم، همیشه این احتمال وجود دارد که یك‌طرف به طرف دیگر برچسب ایدئولوژیك بودن بزنند. به‌گفتهٔ بودون، "چیزی که برای یك نفر معرفت است نزد فرد دیگر ایدئولوژی به

13 Eagleton, *Ideology: An Introduction*, 72.

14 Meszaros, *The Power of Ideology*, 7-8.

15 Richard Ebeling, 'Liberalism and Conservatism in the 20th Century', *Political Studies*, XLI, 66-77.

همچنان‌که بحران محیط‌زیست نشان می‌دهد، منشأ آزادیِ بیشتر در همکاری است تا در رقابت. در عوض، برخی نظریه‌پردازان سبزها می‌گویند گنجاندن تصور آزادیِ زیست‌محیطی در ایدئولوژیهای محافظه‌کار و سوسیالیست ناممکن است (نگاه کنید به فصل زیست‌بوم‌گرایی).

این نشان می‌دهد ایدئولوژیها چگونه می‌کوشند شماری محدود از مفاهیم را که بر سر آنها رقابت و مبارزه جریان دارد از آنِ خود کنند. این سرمنشأ مباحثِ در نهایت دشوارِ ایدئولوژیك هم هست چرا که تعریف صحیح واحدی از آزادی که بتوان ایدئولوژیها را با آن سنجید وجود ندارد. دقیقاً همین نوعِ تناقضهاست که سبب شده برخی متفکران درك کلاسیك از مفهوم ایدئولوژی را، که تا اینجا فکرمان را روی آن متمرکز کرده‌ایم، دور بیندازند. پیش از کاوشِ بیشتر در این باره، جا دارد بعضی مشخصات مفهوم کلاسیك را با تفصیل بیشتری مشخص کنیم. در وهلهٔ نخست شاید عجیب به نظر برسد، اما می‌توان این کار را با بحث در این امکان که ”عصر ایدئولوژی“ پایان یافته است انجام داد. همچنان که در پایان فصل سوسیالیسم مطرح می‌شود، اغلب خود این ادعا که یك مجموعهٔ عقیده ”مرده“ است سؤالهای جالبی پیش می‌آورد.

## پایان ایدئولوژی: بِل و فوکویاما

دانیل بِل، جامعه‌شناس آمریکایی، که کتاب *پایان ایدئولوژی*[17] (۱۹۶۰) او در مباحث مربوط به این واژهٔ دشوار بسیار مؤثر افتاد، به همگانی شدنِ بحث ”پایان ایدئولوژی“ بسیار کمك کرد. اما کتاب او بی‌مقدمه و در خلأ نوشته نشد. از جمله درخور ذکرترین کارهای پیش از او، کتاب *افیون روشنفکران* (۱۹۵۷) نوشتهٔ ریمون آرون بود که اعلام می‌کرد ”شرایط بحث ایدئولوژیك“ را دیگر نمی‌توان در کشورهای پیشرفته‌ای مانند آمریکا و اروپای غربی یافت. به همین سان، سیمور مارتین لیپست ادعا کرد ”دموکراسی در دنیای غرب“ نمایندهٔ ”جامعهٔ خوب در مرحلهٔ عمل“ است و نبردهای ایدئولوژیك در مقیاس بزرگ

[17] Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, London, Collier-Macmillan, 1962.

حساب می‌آید، و بالعکس".[۱۶] بدین قرار، خودِ برخورد مارکس-انگلس به ایدئولوژی را می‌توان ایدئولوژیك دانست.

معضل پرتناقض مفهوم ایدئولوژی ناشی از دشواری در تعریف مفاهیمی مانند آزادی، برابری، عدالت و غیره است. تمام ایدئولوژیهایی که بحثشان را خواهیم کرد، در حد و حدود مختلفی، مدعی ارائهٔ صحیح این مفاهیم‌اند. با جر و بحثهایی که بر سر مفهوم آزادی، مثلاً میان محافظه‌کاران و سوسیالیست‌ها، می‌شود آشنا هستیم؛ آزادی از قید و بند دولت در چهارچوب بازار آزاد، در مقابل آزادی تحقق ظرفیتهای خلاق خویش در محیطی مبتنی بر کار دسته‌جمعی. این یکی از موارد اصلی سیاست حزبی در بریتانیاست. مثلاً آیا مالیات نقض آزادیهای فردی است از این نظر که مخّل حق فرد به خرج کردن پولش به شیوهٔ دلخواه است؟ یا مالیات شکل مهمی از توزیع ثروت است که به مردم امکان می‌دهد توانایی‌شان به‌عنوان انسانهای آزاد و برابر را تحقق بخشند؟ جالب است که چرخش تازه‌ای در این مباحث با موفقیت حزب سبزها پیش آمد که در انتخابات سال ۱۹۸۹ در جامعهٔ اروپا ۱۵ درصد آرا را به دست آورد. دو حزب عمدهٔ بریتانیا بیدرنگ دست به‌کارِ ارزیابیِ مجدد چهارچوب نظری‌شان با توجه به تعریف حزب سبزها از واژهٔ آزادی شدند—آزادی در متن جهانی‌شدهٔ پایداربودن و همراه با آگاهی از مسائل محیط زیست. بنابراین چشم‌انداز ارائهٔ دیدگاههایی از سوی محافظه‌کاران و سوسیالیست‌ها گشوده شد و هریک در صدد برآمد در مورد آزادی "سبزترین" تعریف را ارائه دهد. محافظه‌کاران به بازار آزاد به‌عنوان مناسب‌ترین و کاراترین مکانیسم برای دستیابی به اهداف زیست‌محیطی توسل جستند و استدلال می‌کردند که رقابت آزاد راهی برای ارزیابی دقیقِ "ارزشی" که مردم به محیط‌زیست می‌دهند فراهم می‌کند. به این ترتیب می‌توان این را با ارزشی که برای کالاهای دیگر قائلیم مقایسه کرد و دست به قضاوت زد. در مقابل، حزب کارگر بر نیاز به برخورد دسته‌جمعی به محیط-زیست تأکید داشت و ادعا می‌کرد بازار آزاد علتِ مسئله است، نه راه‌حل آن.

16 R. Boudon, *The Analysis of Ideology*, trans. Malcolm Slater, Cambridge, Polity Press, 22.

ایدئولوژی تنیده است آن را تبدیل به مفهومی بی‌فایده می‌کند. این نخستین سرنخ را از درك او از واژهٔ ایدئولوژی به دست می‌دهد. بِل، که جامعه‌شناس است، عمدتاً به سنجش ارزش ایدئولوژی به‌عنوان ابزاری تعقلی برای دریافت جامعه توجه دارد. آیا ایدئولوژی در آمریکای دههٔ ۱۹۵۰ الگویی است در خدمت درك شکل‌بندی اجتماعی، یا در چنگ "ساده‌کردن‌های کاذب" اسیر گشته است؟[22] در این پرسش کلی البته شرحی مستتر است از آنچه ایدئولوژی هست و طرز عمل آن در هر مطالعهٔ خاص از جامعه.

جوهر برخورد بِل را می‌توان در پاراگراف بسیار مهمی در پاسخ به منتقدانش یافت که در آن می‌گوید "نکتهٔ تکان‌دهنده این است که هیچ یك از انتقادها به مبارزه با تحلیل اساسیِ تغییرهای ساختاری‌ای که به ریشهٔ مارکسیسم کلاسیك می‌زند بر نخاسته است". حتی منتقدی را به این سبب که متوجه شده این "بحثِ اساسی" اوست می‌ستاید.[23] این نه تنها تأییدکنندهٔ این ادعاست که بِل عمدتاً به ایدئولوژی به‌عنوان ابزاری توصیفی علاقه دارد، بلکه به ما می‌گوید آنچه او در نظر دارد روایت "مارکسیستیِ کلاسیك" از ایدئولوژی است. بحث او اساساً این است که خیلی راحت باید گفت توصیف مارکسیستی از مبانی اجتماعی و تاریخی اعتقاد ایدئولوژیك، چه زمانی درست بوده یا نبوده، در آمریکای دههٔ ۱۹۵۰ مصداق نداشت. آن "تغییرات ساختاری" جامعه که بِل را به آگاهی از "تفاوتهای *خاص و قاطع* میان جوامع راهبر شد" بدین معنی بود که تحلیلی طبقاتی ساده‌ای از آن نوع که محققان چپ سنتی به دست می‌دهند خیلی راحت بی‌اعتبار شده‌است. ایدئولوژی به‌عنوان بخشی از انبان‌مفاهیم مارکسیستی که "روشنفکران رادیکال" روی دوششان انداخته‌اند دیگر نمی‌تواند موردی داشته باشد. ادعای کلی مستتر در مارکسیسم که می‌توان گمان کرد همهٔ جوامع

→ Revisited - Part Two', *Government and Opposition*, 23, 1988, 127-50 and 321-31 respectively.

22 Bell, *The End of Ideology*, 13.

23 Bell, 'The End of Ideology Revisited - Part One' 140. Bell is referring to H. Brick, *Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism*, University of Wisconsin Press, 1986.

چیزی است مربوط به گذشته.[۱۸] این موضوع اخیراً با مقالهٔ فرانسیس فوکویاما، *پایان تاریخ و آخرین انسان*[۱۹] (۱۹۹۲) جنبهٔ تازه و جالبی یافته است. فوکویاما با تفسیری از هگل، فیلسوف آلمانی، که مایهٔ جروبحث بسیار شده، تصویری از دنیایی در برابر می‌نهد که عاری از علایق ایدئولوژیك است. دنیای فوکویاما دنیایی است که در آن سرنوشت انسانها در ساختار دموکراسی لیبرال تحقق یافته است. بحث کوتاهی را که در پی می‌آید بر بِل و فوکویاما متمرکز می‌کنیم.

زمینهٔ تحلیل بِل از عنوان فرعی کتابش پیداست: *در باب ته کشیدن عقاید سیاسی در دههٔ پنجاه*. رفته‌رفته که در می‌یابیم بیشتر حجم مقالات کتاب به‌طور خاص معطوف به آمریکاست، این زمینهٔ تاریخی از نظر جغرافیایی محدودتر می‌شود. به این ترتیب، باید در برخورد به عنوان پرطنطنهٔ *پایان ایدئولوژی* محتاط باشیم و معنی ظاهری آن را ملاك نگیریم. این نکته در "مؤخره"ی کتاب هم که در آن بِل میان "ایدئولوژیهای قدیمی" که از محتوا خالی شده‌اند و "ایدئولوژیهای جدید" که در آسیا و آفریقا سر بر می‌آورند فرق می‌گذارد پیداست.[۲۰] همهٔ اینها هشداری است به این واقعیت که آنچه بِل اعتقاد دارد پایان یافته مفهوم خاصی از ایدئولوژی است، و در این‌جا به ماهیت این تصور می‌پردازم.

بِل در مقالهٔ "برخوردی دوباره به پایان ایدئولوژی" اظهار تأسف می‌کند که "ایدئولوژی عنوانی است که از آن تقریباً هر مکتب فکری‌ای که فرد میل دارد به آن معتقد باشد مراد می‌شود" و در نتیجه "جنبهٔ تاریخی واژه محتوای خود را از دست داده" تا جایی که ایدئولوژی "کلمه‌ای شده که به نحو جبران‌ناپذیری از دست‌رفته است".[۲۱] به ادعای بِل، گوناگونیِ فزایندهٔ کاربردهایی که پیرامون واژهٔ

18 For an Introduction to the Work of Aron and Lipset see their contributions to C.L. Waxman, ed., *The End of Ideology Debate*, New York, Funk and Wagnalls, 1968

19 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London, Hamish Hamilton, 1992.

20 Bell, *The End of Ideology*, 403.

21 Bell, 'The End of Ideology Revisited - Part One' and 'The End of Ideology

←

برانگیخت. فوکویاما بعداً کتاب کاملی در دفاع از نظریه‌ای که در آن مقاله ارائه داده بود منتشر کرد با عنوان *پایان تاریخ و آخرین انسان* که من در این‌جا به آن می‌پردازم.

ادعای اصلی فوکویاما، که ''در میدان تنها یك رقیب، یعنی لیبرال دموکراسی، به‌عنوان ایدئولوژیِ بالقوه قادر به احراز اعتبار عام سر پا مانده است''[۲۸] متکی به بحثی است که دو شاخه دارد. قضیهٔ اول این است که علوم طبیعی ''هم واجد خصلت انباشت و هم جهت‌داربودن''[۲۹] است و بنابراین ''تأثیری یکنواخت بر تمام جوامع بشری که شکوفاییِ آن را تجربه کرده‌اند'' می‌گذارد.[۳۰] ''مجموعهٔ روبه‌گسترش امیال بشر'' رشد تکنولوژی را به‌منظور ارضای آن امیال ایجاب می‌کند و به سبب تأثیر یکسانِ علوم، این روندْ رو به همگن‌شدنِ فزایندهٔ فرهنگها دارد. به‌ادعای فوکویاما، یکی از فشارهایی که سبب شروع روند ''دموکراتیزه شدن'' در اروپای شرقی گشت میل به دستیابی به کالاهای غربی بود و ادامه می‌دهد که، در عین حال، این تنها با تکنولوژی و شیوهٔ کار غربی میسر است. از این رو، ''جهت‌گیری'' به جانب پیشرفت همگانی تکنولوژیك و پیشرفت همگانی رژیمهایی که همگام با چنین پیشرفتی‌اند پدید می‌آید. اما

← *منافع ملی* نشریهٔ کم‌تیراژی است (به روایتی حدود ۳۰۰۰ نسخه) که بیشتر با اشتراك توزیع می‌شود و به دست خوانندگانی خاص و پرنفوذ می‌رسد که سابقهٔ حضور و کار در دولت و وزارت خارجهٔ آمریکا دارند. می‌توان گفت سر و صدا دربارهٔ این مقاله بیشتر به سبب نفوذ و قدرت آن افراد بود تا جوهر فکریِ خود بحث.ـ م.

28 Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 42.

۲۹ منظور از خصلتِ انباشتی یا تراکمی (cumulative) این است که در علوم طبیعی هر کشف یا تحولی، پس از اعلام و تثبیت، به کشف یا تحول پیشین افزوده می‌شود و نمی‌توان مقداری از نتایج و دستاوردها را کنار گذاشت یا به بازسازی و تکرار آنها پرداخت. جهت‌دار (directional) بودن یعنی در مسیری مشخص، از مسئله به حل آن، پیش می‌رود و بسیار به‌ندرت اتفاق بیفتد که دانشمند علوم طبیعی بتواند مسئله‌ای را اساساً کنار بگذارد یا به دلخواه و صوابدید خود مسئله‌ای جدید به دستور کار اکتشاف در علوم طبیعی بیفزاید. به‌طور خلاصه، منظور این است که روند علوم طبیعی نیرومندتر از ارادهٔ فرد و در ورای تمایلات تك‌تك دانشمندان یا حتی مجموعهٔ آنهاست و خود دیسیپلینِ علوم طبیعی است که برای اهل آن تکلیف تعیین می‌کند، نه دانشمند برای رشتهٔ علمیِ خویش.ـ م.

30 Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, xiv.

چهارچوب‌های ایدئولوژیك را همانند یکدیگر (از طریق تضاد طبقاتی) ایجاد می‌کنند، برای مورد خاصی که بِل به مطالعهٔ آن می‌پرداخت نامناسب بود. در این مورد، استثنا قاعده را نفی می‌کرد.

از این موضع است که بِل به ادعای بزرگترش دربارهٔ "پایان ایدئولوژی در غرب" می‌پردازد. برای منظوری که ما داریم مهم است که متوجه باشیم بِل به انتقاد از نقش ایدئولوژی به‌عنوان مفهومی در محدودهٔ مارکسیستی و به مناسبت ادعایی که در باب واقعیت دارد دست می‌زند؛ "معدود موضوعهایی را دیگر بتوان، از نظر فکری، با زبانی ایدئولوژیك فرموله کرد".[۲۴] این توضیح‌دهندهٔ توصیف بِل از ظهور "ایدئولوژیهای جدید" در کتابی با عنوان ***پایان ایدئولوژی*** است. این ایدئولوژیهای جدید به موضوعهایی خاص و ناحیه‌ای توجه دارند که مشخصاً معطوف به منافع اقتصاد ملی است. بِل به‌جای این ادعای ذاتیِ تصور کلاسیك مارکسیستی، که روابط اجتماعی را تنها در زبان تحلیل طبقاتی می‌توان به درستی تشخیص داد، این ادعا را می‌گذارد که "حل‌کردن مسائل" به گونه‌ای دوراندیشانه و در چهارچوبی لیبرال را باید عملاً موجد عقاید در جامعه دانست.[۲۵] اما بِل متوجه است که این تأثیر چندانی بر ارزشی معنوی که می‌تواند در مارکسیسم موجود باشد ندارد؛ "تعهد به ایدئولوژی، یعنی گشتن پی "آرمان" یا ارضای احساسات عمیق معنوی، لزوماً بازتاب منافع در قالب عقاید نیست".[۲۶] پس مارکسیسم می‌تواند شیوهٔ اندیشیدن دربارهٔ آینده‌ای بهتر فراهم کند و در این حالت، ایدئولوژی *به معنی ارائهٔ طریق سیاسی بدیلی* قلمداد شود. ایدئولوژی در این معنی ممکن است بسیار سرزنده باشد. اما در توصیف فوکویاما حتی این جنبه از مارکسیسم هم به پایان رسیده است.

پاسخهایی که به مقالهٔ "پایان تاریخ؟"، منتشر شده در نشریهٔ کم‌تیراژ *منافع ملی*[۲۷] داده شد کاملاً جالب و بسیار یادآور خشم و خروشی بود که کتاب بِل

24 Bell, *The End of Ideology*, 404.

25 Bell, 'The End of Ideology Revisited - Part One', 138.

26 Bell, *The End of Ideology*, 400.

27 Francis Fukuyama, 'The End of History?', *The National Interest*, No. 16, 1989.

←

فوکویاما حواسش جمع است همچنان که کشورهای صاحبِ تکنولوژیِ پیشرفته نیازی ندارند که لزوماً پایبند چندگانگیِ قدرت سیاسی[۳۱] و باز باشند، این به تنهایی "برای توضیح پدیدهٔ دموکراسی کفایت نمی‌کند".[۳۲] ریك ویلفورد در بحث پیرامون ارتباط بین "خودکفاییِ" تکنولوژیك و فاشیسم نکته‌ای مشابه مطرح می‌کند.

فوکویاما برای ربط دادن "جهت‌دار بودن" در علوم طبیعی به دمکراسی، وارد بحث دومی می‌شود، هرچند که این بحث مبتنی بر تفسیری است از هگل، فیلسوف آلمانی، که بسیاری کسان با آن به مخالفت برخاسته‌اند.[۳۳] هگل تاریخ را روندی می‌دید که به‌سوی هدفی پیش می‌رود. به مرور زمان تنشها یا تناقضات اجتماعی، مانند تضاد بین مخدوم و برده یا ارباب و رعیت، فیصله می‌یابند. با پیشرفت تاریخ، نظم اجتماعی عقلانی‌ای تبدیل به واقعیت می‌شود. این سرانجام در کشوری به دست می‌آید که آزادی فردی هر نفر را با شخصیت او به‌عنوان موجودی اجتماعی کاملاً هماهنگ می‌سازد. نزد فوکویاما، این نقطهٔ

۳۱ چندگانگیِ قدرت سیاسی (pluralism)، چندگرایی، تکثرگرایی یا کثرت‌گرایی، بدین معنی است که اساس جامعه نه بر یك مرام و آئین و بینش سیاسی-اجتماعی خاص، بلکه بر مصلحت وقت و خواست مردم، یا اکثریت مردم، در هر زمان است و می‌توان از هر سیاست و عقیده‌ای دست کشید و به راهی دیگر رفت. به این ترتیب، در چنین جوامعی، بنا به تعریف، چیزی به‌عنوان "انحراف از اصول" وجود ندارد، چون اصولی ورای خواست و میل شهروندانِ جامعه به رسمیت شناخته نشده است. باید توجه داشت که مؤلف معتقد نیست چنین راه و رسم فارغ از هر اصول و قیدوبندی در جوامع غربی، یا در هر جای دیگری، وجود داشته باشد، بلکه کل نظام دموکراسی لیبرال هم به نوبهٔ خود نوعی ایدئولوژی است و درافتادن با آن به‌همان دشوار و خطرناك است که قد علم‌کردن در برابر ایدئولوژیِ جامعهٔ توتالیتر، یعنی جامعه‌ای که برای مملکت قائل به اصولی است که تخطّی از آن را جایز نمی‌داند و همه چیز باید طبق آن اصول اداره شود. این مفهوم را نباید با نظریهٔ تفکیك حکومت به سه قوهٔ مجریه (دولت)، قوهٔ مقننه و قوهٔ قضائیه یکی گرفت.ـ م.

32 Ibid, xv.

33 Alan Ryan, 'Professor Hegel Goes to Washington' *The New York Review of Books*, 26 March 1992.

[یادداشت مؤلف:] نمونه‌ای از موضوع مورد بحث را می‌توان در مقایسهٔ مقالهٔ انتقادی بالا با فصل آخر کتاب زیر دید که کمی مهربانتر است (گرچه خالی از دید انتقادی نیست):

Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, London, Verso, 1992.

نهایی، دولت لیبرال-دموکراتیك است (گرچه در اینکه هگل چنین چیزی را درست می‌دانست یا نه جای بحث است). در مجموع، فوکویاما از این نظر دفاع می‌کند که ''تلاش برای به رسمیت شناختن'' ''موتور تاریخ'' بوده است، شناختی که تنها با منطق لیبرالِ حقوق و آزادیهای مساوی می‌تواند به‌طور تمام و کمال حاصل شود. فوکویاما استدلال می‌کند که واقعیتِ خمیرمایهٔ بشریت این است که ما شایقیم انسانهای دیگر ما را به‌عنوان انسان به‌رسمیت بشناسند. این شناسایی در رژیمهای جبّار یا خودکامه امکان ندارد (و شوروی سابق و چین را در کنار بسیاری مثالهای دیگر ذکر می‌کند) زیرا چنین شکلهایی از حکومت اساساً با مردم به‌عنوان بخشی از خیر و صلاح والاتری رفتار می‌کنند و بنابراین مردم را فی‌نفسه به‌طور کامل رسمیت نمی‌شناسند. تنها شکلِ تشکلِ سیاسی که مردم را به‌عنوان افرادی که واقعاً وجود دارند به‌رسمیت می‌شناسد دموکراسی لیبرال است. چنین اعتقاداتی، که مؤلف کتاب می‌گوید با وقایعی جهانی مانند فروپاشی کمونیسم در اروپای غربی به‌طور تجربی ثابت شده‌اند، فوکویاما را به این ادعا رهبر می‌شود که ''تاریخی عام برای کل بشریت در جهت دموکراسی لیبرال'' وجود دارد.[۳۴] به زبان و بیانِ بحث حاضر، ''پایان تاریخ'' به‌معنی پیروزی یك ایدئولوژی واحد، یعنی دموکراسی لیبرال، است و از این رو عملاً علامت ''پایان ایدئولوژی'' است. نبودِ جانشینی کارا برای دموکراسیِ لیبرال به‌معنی نفیِ مبارزهٔ ایدئولوژیك است.

در حالی که بِل به بحث علیه اعتبار ایدئولوژی به‌عنوان ابزاری خوب تعریف‌نشده برای تحلیل می‌پرداخت، فوکویاما تصویری به دست می‌دهد از ته‌کشیدن ایدئولوژیها به‌عنوان بدیلی برای دموکراسی لیبرال. فوکویاما می‌گوید ''هیچ جانشینی که از جنبهٔ نظری منسجم باشد برای دموکراسی لیبرال وجود ندارد''، تا بدان حد که عصر ''مبارزات سیاسی بزرگ'' سپری گشته است.[۳۵] بدین قرار، پایان ایدئولوژی نزد فوکویاما (برخلاف بِل) اساساً نه مسئلهٔ ادعاهای متضاد دربارهٔ واقعیتِ ساختارهای اجتماعی، بلکه دربارهٔ ادعاهای متضاد در باب

[34] Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 48.

[35] Ibid, 67.

فوکویاما نیز به همین سان از آگاهی‌اش از امور جهان (که در سالهای کار برای دولت آمریکا به دست آورده است) بهره می‌گیرد و، از جمله، به فروریختن دیوار برلن، باز شدن اروپای شرقی، روند اصلاحات در چین و شمار فزایندهٔ رژیمهای دموکراتیك در سراسر جهان اشاره می‌کند تا حقانیت ادعایش را که دموکراسیهای لیبرال نمایانگر شکل غایی تَشکّل سیاسی‌اند اثبات کند. با فروریختن رژیمهای توتالیتر، فاشیست و کمونیست، تعداد راههای بدیل برای سازمان دادن به تشکل سیاسی انگار در واقع کاهش می‌یابد.

اما منتقدان آنها اتکای آن دو بر نمونه‌های تجربی برای پیش بردن بحث را نقطه ضعفی در مواضعشان دیده‌اند. سی. رایت میلز در ''نامه‌ای به چپ جدید'' (۱۹۶۰) ادعا کرد که بِل ''واقعیتهای ناخوشایند را خیلی راحت نادیده می‌گیرد''.[۳۷] در اواخر نامه‌اش از موارد متعددی از خیزشها، از جمله در کوبا، ترکیه، کرهٔ جنوبی و تایوان، مثال می‌آورد که تز پایان ایدئولوژی در آن جاها به‌وضوح نادرست به‌نظر می‌رسید. در بریتانیا، ایالات متحده و فرانسه تضادهای ایدئولوژیك شکلهای جدیدی به خود می‌گرفتند که به‌نظر می‌رسید نظریهٔ بِل را رد می‌کنند. جنبشهای رو به رشد فمینیستی، دانشجویی و مخالفت با جنگ ویتنام مقولات ایدئولوژیك را بار دیگر مطرح می‌کردند. این نظر از پشتیبانی ''چپ جدید'' برخوردار بود که گرد نشریهٔ *نیولفت ریویو* جمع شده بود و بر توان بالقوهٔ چنین جنبشها و راههایی که می‌توانند جلو مفروضات فرهنگیِ جامعهٔ سرمایه‌داری قد عَلَم کنند تأکید می‌کرد.[۳۸]

آلن رایان، در نقدی بر کتاب فوکویاما، ادعا می‌کند که مبانی واقعیتهای نظریهٔ او ''نامنسجم''است. رایان می‌نویسد فوکویاما بر تحلیلی از سیاست جهانی تکیه دارد که ''ندرتاً از حد حرفهای پیش‌پاافتاده'' فراتر می‌رود. برای مثال، ''جدول دموکراسیهای لیبرالِ'' فوکویاما را به مسخره می‌گیرد که هم سنگاپور و هم ژاپن را دموکراسی به‌حساب می‌آورد در حالی که در متن کتاب، آن دو کشور غیرلیبرال

37 C. Wright Mills, 'Letter to the New Left', in Waxman, ed., *The End of Ideology Debate*, 126-40. Originally published in *New Left Review*, 5, 1960.

38 For a useful discussion of the New Left see Micheal Kenny, *The First New Left: Britain's Organic Intellectuals?*, London, Lawrence and Wishart, 1994.

بهترین راهِ زیستن است. این ظاهراً می‌تواند به مسئلهٔ به‌جا ماندهٔ بِل، که مارکسیسم ممکن است منبعی برای ارزشهای اخلاقی اگر نه ارزشهای توصیفی باشد، پاسخ گوید. برروی‌هم، هر دو نظریه‌پردازِ هوادار پایان ایدئولوژی نمایندهٔ حمله‌ای به دو خط نهفته در فرمول‌بندی مارکسیسم کلاسیك هستند ـــ که مارکسیسم هم ابزاری برای تحلیل جوامع کنونی و هم برنامه‌ای سیاسی است. در بخش بعد در زمینهٔ انتقادهایی که به بِل و فوکویاما وارد می‌کنند، در باب این امکان که تز پایان ایدئولوژی بر تناقض اصلی ایدئولوژی که آنچه نزد یکی معرفت است در چشم فرد دیگر ایدئولوژی است فائق آید، بحث خواهیم کرد.

## بحث در پایان ایدئولوژی

قدرت مباحث مطرح‌شده از سوی بِل و فوکویاما تا حد بسیار زیادی بر پایهٔ شرایطی تاریخی است که آنها مطالبشان را در آن شرایط می‌نوشتند. در مورد بِل، شرایط مورد بحث فقدانی بود که گویا از نظر اعتقادهای قوی ایدئولوژیك در آمریکای دههٔ ۱۹۵۰ (و در غرب به‌طور کلی) وجود داشت. ادوارد شیلْز در توصیف وقایع کنفرانس عمده‌ای که در سال ۱۹۵۵ در میلان بر پا شد، به این واقعیت اشاره کرد که ایدئولوژی ''جاذبه‌اش را برای روشنفکران'' از دست داده زیرا وحشت از فاشیسم، توتالیتاریسم و کمونیسم ریشه‌های هر نقطه‌نظر رادیکال ممکنی را در کسانی که در پی بحث دربارهٔ جامعه‌اند خشکانده است. بِل نوشت اکنون ''پندارهای بزرگ'' از دُور خارج می‌شوند و باید از آنها دست برداشت.[۳۶] افزون بر این، ظاهراً بریتانیای بعد از جنگ نظر مؤید نظر بِل است. از سال ۱۹۴۵ تا نیمهٔ دوم دههٔ ۱۹۶۰ اتفاق نظر ایدئولوژیك وسیعی وجود داشت و بر سر موضوعهای بسیاری توافق بود: ایجاد اقتصادِ مختلط، تدارك‌دیدن برنامه‌هایی برای رفاه عموم از سوی دولت، و تقویت آزادیهای فردی در این چهارچوب. در همان حال که دربارهٔ موضوعهای سیاسی خاصی عدم توافق پیش می‌آمد، با این همه، ظاهراً بگومگوهایی جدی در زمینهٔ ایدئولوژیك باقی نمانده بود.

[36] E. Shils, 'The End of Ideology?', in Waxman, ed., *The End of Ideology Debate,* 49-63.

پایان ایدئولوژی می‌زدند، میلز اسم آنها را می‌گذارد "روشنفکران ناتو" و استدلال می‌کند که اینها روی خطی موازی تبلیغاتچی‌های شوروی در همان دوره حرکت می‌کنند. هدفشان، خواسته یا ناخواسته، بیشتر دفاع از راه و رسم زندگی آمریکایی است تا تحلیلی "عینی" از مشخصهٔ ایدئولوژی. اینان دنبال برنامه‌ای ایدئولوژیك راه افتاده‌اند که برخوردشان به مسئله را جانبدارانه می‌کند. استدلالهای فوکویاما به همین دلایل زیر حمله رفته‌است. کریستفر نوریس در مقاله‌ای جامع و مفصل در باب فقدان پاسخی از سوی بخشهایی از اندیشمندان معاصر به جنگ خلیج [فارس]، فوکویاما را متهم می‌کند که "به توجیه شرایط حاضر از نظر ایدئولوژیك" دست زده است.[۴۳] بررسی قوت این استدلال چندان دشوار نیست. مقالهٔ فوکویاما در روزنامهٔ گاردین دربارهٔ جنگ خلیج [فارس] بر پایهٔ این عقیده بود که آن جنگ نمایندهٔ "عقب‌گردی به ژئوپولیتیك قرن نوزدهم است"، و ادامه می‌داد که "وطن ما سرانجام و بناچار" در کشورهای "دموکراتیك و سرمایه‌داری" خواهد بود.[۴۴] به نوشتهٔ نوریس، "این تحلیل با تن دادنِ مطیعانه‌اش به خطِ ایالات متحده نفس آدم را بند می‌آورد".[۴۵]

## خلاصه

بد نیست بحث را تا این‌جا مرور کنیم. بررسی ایدئولوژی به‌عنوان مفهومی که در نهایت به معرفت‌شناسی مربوط می‌شود (یعنی آنچه می‌دانیم حقیقت دارد، چگونه می‌دانیم حقیقت دارد و غیره) بحث را به بن‌بست کشانده است. ظاهراً امکان تشخیص دیدهای ایدئولوژیكِ کاذب نسبت به جامعه از دیدهای صادق از دسترس ما دور و دورتر می‌شود. در این نقطه شماری راه‌حل بدیل در برابر داریم. اول، ایدئولوژی را به‌عنوان ابزاری تعقلی برای درك بافتِ عقاید در جامعه می‌توان دوباره تعریف کرد. ایدئولوژی، به‌عنوان مفهومی مارکسیستی، ممکن است کاذب باشد، اما اگر آن را تحلیلی‌تر تعریف کنیم، شاید بتوان آن را به‌عنوان

43 Christopher Norris, 'The End of Ideology Revisited: The Gulf War, Post-modernism and Realpolitik', *Philosophy and Social Criticism*, 17, 1991, 1-40.

44 Fukuyama, 'Changed Days for Ruritania's Dictator', *The Guardian*, 8 April 1991.

45 Norris, 'The End of Ideology Revisited', 34.

و غیردموکراتیك محسوب شده‌اند. به گفتهٔ رایان، چنین فقدان انسجامی ناشی از این واقعیت است که فوکویاما "نمی‌داند واقعاً به چه چیزی معتقد است".[۳۹]

چنین فهرستهایی تمامی ندارند. در واقع عجیب به نظر می‌رسد که از پایان ایدئولوژی حرف بزنیم در حالی که دور و بر ما صبح تا شب انگار پر از تضادهای ایدئولوژیك است. با وجود این، هم بِل و هم فوکویاما اصرار بر مثالهای جانشین را رد می‌کنند. بِل استدلال می‌کند که چنین مبارزاتی تنها در "مقیاس کوچك"اند و از وقایع متعاقب زمان انتشار اصل نظریه‌اش (که با مثال آوردن از اعتراضهای دانشجوییِ دههٔ ۱۹۶۰ و "جنبشهای رهایی‌بخش جهان سوم" آن را دورهٔ "بالا گرفتن تندروی" می‌نامد) نام می‌برد تا حرفش را "ثابت" کند.[۴۰] فوکویاما را حتی یکی از منتقدانش (آندرسن) برای "برخورد خونسردانه و منصفانه" به وقایع جاری، مثلاً بالاگرفتن موج ملی‌گرایی، که بنادرست ایدئولوژیك قلمداد شده‌اند، تحسین می‌کند.[۴۱] هر دو نفر وجود جنبشهای اعتراض‌آمیز را قبول دارند اما به دو "واقعیت" اشاره می‌کنند. اول، چنین جنبشهایی، به اعتقاد آنها، فرونشسته‌اند. دوم، این گروههای معترض بیشتر با نظام "کلنجار می‌روند" تا اینکه بکوشند در برابر مفروضات بنیادیِ دموکراسی‌های لیبرال قد علم کنند.

می‌توان گفت این قبیل مباحث بر سر مثالهای تجربی بیهوده است. اعتقاد مینوگ که در این مرحله از بحث، "اهل دانشگاه" تنها نیاز دارند بپرسند "کی راست می‌گوید؟" موضوع را اصلاً عوض می‌کند.[۴۲] موضوع مورد بحث دقیقاً این است که چگونه هر فردی (و نه تنها فرد دانشگاهی) می‌تواند حرفی بزند که به‌معنی ادعایی حقیقی باشد. چه چیزی سبب می‌شود که بِل و فوکویاما واقعیتها را به این شکل ببینند؟ این نکته به انتقاد دومی علیه روش برخورد آنها منجر می‌شود. به‌طور ساده، ادعا می‌شود که بِل و فوکویاما درگیر برنامه‌هایی ایدئولوژیك هستند. در مورد بِل و کسان دیگری که در دههٔ ۱۹۵۰ و ۶۰ حرف از

39 Ryan, 'Professor Hegel Gocs to Washington', 8.

40 Bell, 'The End of Ideology Revisited - Part One', 143-50.

41 Anderson, *A Zone of Engagement*, 350.

42 Minogue, 'Ideology after the Collapse of Communism', 9-10.

نهفته در این مفهوم استفاده کنیم تا ''خودآگاهانه'' به نظریه‌پردازی دربارهٔ نقش ایدئولوژی دست بزنیم. این برخورد رایج می‌کوشد با اتکا بر امکان ''فاصله'' گرفتن از موضعهای ایدئولوژیك از حد مسائل ذاتی مفهوم ایدئولوژی فراتر برود: ما ''گرفتار'' ایدئولوژی هستیم، ''اما از دست ایدئولوژی عذاب بی‌حد نمی‌کشیم''.[۴۹] در هر حال، اغلب ناروشن می‌ماند که این ''فاصله'' گرفتن چگونه میسر خواهد بود. چگونه می‌توان به انتقاد از چهارچوبهای ایدئولوژیك پرداخت در حالی که می‌دانیم این کار هر بار ما را به بن‌بست خواهد کشاند؟ این سؤالی است که بخصوص وقتی با ایدئولوژیهای سیاسی سر و کار داریم مناسبت پیدا می‌کند. تمام ایدئولوژیهایی معرفی شده در این کتاب مدعی‌اند که بر پایهٔ حقیقتی (یا حقایقی) در باب دنیای اجتماعی بنا گشته‌اند. چگونه می‌توانیم از مفروضات ایدئولوژیك یك موضع (مثلاً بگوییم محافظه‌کاری) فاصله بگیریم تا به اظهار نظر در باب یك ایدئولوژی معین دیگر (مثلاً سوسیالیسم) دست بزنیم؟ در بخش بعد به برخوردهای متفاوت به ایدئولوژی به‌عنوان راهی برای شروع به واردشدن در شرح و تفصیل ''فاصله‌گذاریِ'' مستتر در عرصهٔ ایدئولوژی می‌پردازیم.

## ایدئولوژی: راه‌حلّی بدیل

تا اینجا بحث بر ایدئولوژی به‌عنوان علم عقاید حقیقی، مجموعهٔ عقایدی کاذب و مسائلی که از این رهگذر پدید می‌آید متمرکز بوده است. در عین حال، راه دیگری برای نگاه‌کردن به ایدئولوژی وجود دارد که از کنار این طرز برخورد می‌گذرد و وارد آن نمی‌شود. آن راهِ بدیلْ ایدئولوژی را به اعمال انسان ربط می‌دهد: به بیان ساده یعنی ایدئولوژی در معنیِ انجام‌دادن، نه در مفهوم دانستن. هرچند که این برخورد انواع گوناگونی دارد، به برداشتهایی می‌پردازیم که از سنت مارکسیستی پدید آمد.

ولادیمیر ایلیچ لنین در *چه باید کرد؟* (۱۹۰۲) از سوسیالیسم به‌عنوان ''ایدئولوژی مبارزهٔ طبقهٔ پرولتاریا'' حرف زد. ایدئولوژی با گسستن از تصور

49 Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Oxford, Blackwell, 1992, 20.

ابزاری توصیفی نجات داد، یعنی در محدودهٔ علوم اجتماعیِ تجربیِ سنتّی به آن معنایی بخشید. همیلتون در این راه دست به تلاش می‌زند و می‌گوید به تعریفی رسیده است که در جهت "برآوردن نیازهای کاربرد تجربی و تحقیق" عمل می‌کند.[۴۶] اما بی‌آنکه به‌تعریف او بپردازیم، می‌توان بی‌درنگ دریافت که برخورد او خود سؤال مورد نظر را پیشاپیش مسلم می‌انگارد. مثلاً نزد بسیاری از مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها، همین برخورد علمی و اجتماعیِ سنتی مسئله است چرا که فرض را برمنافع طبقاتی‌یا جنسی می‌گذارد. بار دیگر می‌بینیم که انگار معرفت یك فرد در چشم‌فرد دیگر ایدئولوژی است.

دوم، می‌توانیم دنبال بحث مینوگ را بگیریم و بکوشیم به "حقیقت موضوع" متوسل شویم. نزد مینوگ، حقیقت این است که مارکسیسم طرحْپایهٔ[۴۷] برخورد ایدئولوژیك است و همچنان که فروپاشی کمونیسم نشان داد، تلاشهای ایدئولوژیك برای ایجاد جامعهٔ کاملْ ورشکسته و کاذبند، هرچند که این استدلال ما را به همان باتلاقی می‌کشاند که می‌کوشیم از آن بگریزیم. پاسخ آلکس کالینیکاس، منتقد مارکسیست، به مینوگ این نکته را به‌روشنی نشان می‌دهد. کالینیکاس ادعا می‌کند که "مینوگ چه دوست داشته باشد و چه نداشته باشد، ظاهراً درگیر همان نوع برنامهٔ روشنفکرانه‌ای شده است که نظریه‌پردازان کلاسیك ایدئولوژی پیش از او به آن دست می‌یازیدند".[۴۸] به بیان دیگر، مینوگ مدعی نقاب‌برداشتن از کذب است تا روایت خودش از حقیقت را اعلام کند. آیا مینوگ است که "ایدئولوگ" شده؟ وقتی پای حقیقت در میان باشد، وقتی افراد در این باره که حقیقت اوضاع واقعی چیست اختلاف نظر داشته باشند، این برخورد احتمال دارد که ما را هرچه بیشتر گیر بیندازد.

سوم، می‌توان به مجادله دراین نکته پرداخت که تناقض مستتر در ایدئولوژی (که معرفت یك فرد نزد فرد دیگر ایدئولوژی است) دقیقاً مشخصهٔ اساسی آن است. به‌گفتهٔ اندرو وینسنت، می‌توانیم تناقض را بپذیریم و از پیچ و خم‌های ذاتاً

46 Hamilton, 'The Elements of Ideology', 38.

47 paradigamatic

48 Alex Callinicos, 'Premature Obituaries: A Comment on O'Sullivan, Minogue and Marquand', *Political Studies*, XLI, 1993, 57-65, 60.

اجتماعی ما را فراهم می‌آورد. مدرسه یکی از واسطه‌هایی است که از آن طریق ما را با زندگی اجتماعی آشنا می‌کنند و به ما یاد می‌دهند به "بالادستی‌ها" احترام بگذاریم، و در آن به ما می‌آموزند با یکدیگر رقابت کنیم و به "شهروندانی خوب" تبدیل شویم که جامعهٔ سرمایه‌داری به آنها نیاز دارد. به این ترتیب، ایدئولوژیها جامعه را به هم پیوند می‌زنند. ایدئولوژی، در این صورت‌بندی، چهارچوب "اساسی" هر عملی است که ما انجام می‌دهیم و زندگی اجتماعی را ممکن می‌کند. این اهمیت دارد که ایدئولوژی در جامعهٔ پساسرمایه‌داری ناپدید نمی‌شود ـــ ایدئولوژی مدرسه همچنان وجود خواهد داشت، اما در شکلی که پیوندهای جامعهٔ پساسرمایه‌داری را استحکام بخشد.

نزد آلتهوسر چیزی که "عملکرد عملی-اجتماعی" ایدئولوژی‌اش می‌نامد، و عملکرد آن به‌عنوان پیوندزنندهٔ تمام جوامع، مهمتر از "عملکرد نظری" آن، یعنی عملکردی به‌عنوان شناخت است. برای مثال، لازمهٔ درك ایدئولوژی‌ای مانند محافظه‌کاری این است که راههای به هم پیوندزدنِ ساختارهایی اجتماعی از قبیل مدرسه، کلیسا، اتحادیه‌های کارگری و خانواده که آلتهوسر آنها را "دستگاههای ایدئولوژیك دولتی" می‌خواند بررسی کنیم. بنابراین بی‌معنی است که از پایان‌یافتن ایدئولوژی حرف بزنیم. اگر ایدئولوژی به‌عنوان چهارچوبی برای فعالیتهای اجتماعی عمل می‌کند، پس لازمه‌اش این است که همواره حیّ و حاضر باشد. گرچه نظریهٔ ایدئولوژی آلتهوسر بسیاری ظرایف دیگری را هم که در این‌جا مجال پرداختن به آنها نیست به حساب می‌آورد، جان کلام این است: اگر ایدئولوژی قرار باشد مناسبتش را حفظ کند باید آن را خارج از باتلاق تصور سنّتی‌اش دید.

این دید از ایدئولوژی، در حالی که ممکن است به بازتر کردن دامنهٔ بحث کمك کند، خالی از اشکال نیست. امکان ردِّ یك نقطه‌نظر به دلیل ایدئولوژیك بودن آن ظاهراً از میان رفته است. به این ترتیب، اگر ایدئولوژی به معیارهای حقیقت کاری نداشته باشد چگونه می‌توانیم از موضعی ایدئولوژیك، مثلاً فاشیسم، انتقاد کنیم؟ کسانی استدلال می‌کنند که برخورد آلتهوسر از "هزارتوی نسبیت-

→ 1969, 232.

کلاسیك مارکس و انگلس دیگر نمایندهٔ آرای طبقهٔ حاکم نیست. در این معنی، چهارچوبی برای عمل شده است. عامل بسیار مهم اینك نه حد و حدودی است که ایدئولوژی آگاهیِ راستین طبقهٔ پرولتاریا را مکتوم می‌دارد، بل آن میزانی است که به‌عنوان حربه‌ای در جنگ طبقاتی (چه حقیقت داشته باشد یا نه) مؤثر می‌افتد. به گفتهٔ بودون، واقعیت بارز در برخورد لنین این است که ایدئولوژیها، صرف‌نظر از اینکه حقیقی یا کاذب باشند، "مفید"ند.[۵۰] این کنار گذاشته‌شدنِ تصور کلاسیك مارکسیستی (که متکی بر الهام‌گرفتن از "آگاهی کاذب" است) راه را بر تصوری از ایدئولوژی می‌گشاید که تمام شکلهای عمل را، به یك معنا، ایدئولوژیك جلوه می‌دهد.

اگر هر موضعی را به‌عنوان موضعی ایدئولوژیك بپذیریم، حقیقت و کذب از معادله بیرون می‌رود. حتی اگر گریز از ایدئولوژی ناممکن باشد، سؤال این خواهد بود که "کدام یك برای منظور من مناسب‌تر از همه است؟" با وجود این، دو مسئله پیش می‌آید. اول، چگونه می‌توان تمام شکلهای عمل را ایدئولوژیك تصور کرد؟ در این ادعا چه نهفته است؟ دوم، اگر این طرز برخورد را بپذیریم چگونه می‌توانیم بین شکلهای مختلف ایدئولوژی قضاوت کنیم؟ اگر هر چیزی ایدئولوژیك باشد، چگونه می‌توان گفت یك ایدئولوژی ایدئولوژیك‌تر از دیگری است؟ نشان خواهیم داد که این طرز برخورد تردیدهایی در مورد این نقطه‌نظرِ بدیل ایجاد می‌کند.

پاسخی به مسئلهٔ اول را شاید بتوان در نوشته‌های لویی آلتهوسر، فیلسوف نومارکسیست فرانسوی، یافت. آلتهوسر بر جدایی سفت‌وسخت ایدئولوژی و علم تأکیددارد. در بحثی علیه‌ارتباط‌سنتی‌ایدئولوژی و حقیقت،ادعامی‌کندکه ایدئولوژی "ملاط" پیونددهندهٔ جوامع انسانی است. بنابراین بی‌معنی است که از حقیقت یا کذب یك ایدئولوژی حرف بزنیم: "ایدئولوژی ... بخشی اندام‌واره ... از تمامیّت اجتماع است". یا در جای دیگر: "جوامع بشری ایدئولوژی را به‌عنوان عنصری کاملاً حیاتی و اساسی در تنفس و زندگی تاریخی‌شان ترشح می‌کنند".[۵۱] برای نمونه، "ایدئولوژی مدرسه" یکی از حدود کنش و واکنش

50 Boudon, *The Analysis of Ideology*, 18.

51 Louis Althusser, 'Marxism and Humanism', *For Marx*, London, Allen Lane,

است که ایدئولوژی ممکن است پایان یابد، هرچند که "یقیناً چنین چیزی حتی در افق هم به‌چشم نمی‌خورد".[56] بودون پیشنهاد می‌کند معیار مربوط به قضاوت در باب ایدئولوژیها "منطقی‌بودن" است. به استدلال او، اثبات حقیقت یك ایدئولوژی ناممکن است، اما می‌توانیم به ارزیابی بی‌عیب بودنِ اصول آن بپردازیم.[57] بنابراین همهٔ این مؤلفان نیاز به پرهیز از ایجاد ارتباطی قوی بین ایدئولوژی و علم را قبول دارند، در عین حال در نهایت نیاز به تصور ارتباطی ضعیف را لازم می‌بینند تا بتوان از این عقیده دفاع کرد که ایدئولوژیها نمایندهٔ ساختارهای فکریِ سرکوبگرند. باید به طریقی "بتها" و "اشباح" بیکن را شکست داد.

در پاسخ به این برخوردها شاید وسوسه شویم بگوییم هر توصیفی، برای مثال، از یك "ایدئولوژیِ ناکافی" خیلی راحت در خدمت بیانِ این ادعا در لفافه است که آن ایدئولوژی کاذب است. اگر من هر یك از ایدئولوژیهای مطرح شده در این کتاب را "ناکافی" بخوانم، به‌یقین سبب خواهد شد که طرفداران آن ایدئولوژی اتهام مرا با این ادعا رد کنند که من فریب ایدئولوژیهای (ناکافی) دیگری را خورده‌ام. حل مسئله از راه گل‌آلود کردن آب زیاد قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. آیا راهی هست که بتوانیم طرحهای درون برکهٔ ایدئولوژی را ببینیم؟

ایدئولوژیها زاییدهٔ نیاز ما به معنی بخشیدن به جهان پیرامون ما هستند و آنچه را به‌نظرمان غیرقابل درك می‌رسد فهمیدنی جلوه می‌دهند. برای مثال، ریچارد جِی نشان می‌دهد چگونه ملی‌گرایی از راه عقیده به ملت-دولت برای مردمانی بسیار متفاوت نقطه‌نظری منسجم فراهم آورد. به همین سان، مایکل کِنی نشان می‌دهد چگونه ایدئولوژی محیط‌زیست موضوعهایی کلیدی مربوط به دورنمای "سبز" مسائل جهان مطرح می‌کند و مسائل محلی را در چشم‌اندازی جهانی قرار می‌دهد. به این ترتیب است که ایدئولوژیها می‌توانند به‌عنوان سیستمی برای علم عمل کنند. گرچه، همچنان که همهٔ فصلهای کتاب نشان می‌دهد، مهم این است که ایدئولوژیها باید با زمان تغییر یابند و با موقعیتهای تازه، شکلهای تازهٔ روابط اجتماعی و غیره همراه شوند. البته تا اینجا به‌نظر خواهد رسید که معنی

56 Ibid, 83.

57 Boudon, *The Analysis of Ideology*, 202.

گرایی»[52] و «یأس سیاسی»[53] سر در می‌آورد. انگار برگشته‌ایم سر جای اولمان و همچنان به مفهومی از ایدئولوژی احتیاج داریم که فکر بهتر یا بدتر بودن این یا آن ایدئولوژی بتواند بر آن استوار شود. گره "مسئلهٔ ایدئولوژیها" این است: اگر ایدئولوژیها با حقیقت سر و کار دارند، پس چگونه می‌توانیم بگوییم کدام‌یك از آنها عملاً حقیقت دارند (با این فرض که تمام آنها نمی‌توانند حقیقت داشته باشند)، اما اگر به حقیقت کاری نداشته باشند، چگونه بین آنها قضاوت می‌کنیم؟ آیا راهی برای نجات این مفهوم هست تا بتوانیم *با روشی نقادانه* از عهدهٔ محك‌زدن به ایدئولوژیهای خاصی که در این کتاب معرفی شده‌اند برآییم؟

در فصل پایانی بحث خواهیم کرد که از رهگذر این گشت‌زدن در مفهوم بدیل ایدئولوژی اکنون امکان فاصله گرفتنِ نقادانه را می‌توان با کارایی بیشتری آزمود. عرصهٔ ایدئولوژیها مجال برای نظریه‌پردازیِ "خودآگاهانه"ای فراهم می‌آورد که اندرو وینسنت بحثش را می‌کند و تنها اینك در موقعیتی هستیم که بتوانیم بفهمیم چرا این طور است.

## ارزیابی ایدئولوژیها

استوارت هال در مقاله‌ای مفید پیرامون مفهوم مارکسیِ ایدئولوژی بحث می‌کند که "مسئلهٔ" حقیقت یا کذب در تصور کلاسیك را تنها با پرهیز از اندیشیدن با این قبیل زبانهای "همه یا هیچ" می‌توان برطرف کرد.[54] هال پیشنهاد می‌کند که به‌جای اینها از ایدئولوژیها، مثلاً، به‌عنوان "ناقص" و "کافی" یاد کنیم. به همین شیوه، مك‌للان اعتقاد دارد باید پی این عقیده برویم که "بعضی نظرات از بعضی دیگر ایدئولوژیك‌ترند".[55] او قبول دارد که لازمهٔ این عقیده پذیرفتن این فکر

52 David McLellan, *Ideology*, Milton Keynes, Open University Press, 1986, 33.

53 Eagleton, *Ideology: An Introduction*, 145.

54 Stuart Hall, 'The Problem of Ideology - Marxism Without Guarantees', in Betty Mattews, ed., *Marx: A Hundred Years On*, London, Lawrence and Wishart, 1983.

55 McLellan, *Ideology*, 2.

است. ایدئولوژیها به اعمال ما شکل می‌دهند در همان حال که ما، از طریق اعمالمان، به ایدئولوژی شکل می‌دهیم. این روند موجد رابطه‌ای می‌گردد شامل "بازتابِ تأثیرگذار بر محرك"[۵۹] در همهٔ ایدئولوژیها که گسستن توالی آن ممکن نیست. در چنین حالتی، معیارهای حقیقت و کذب غیرقابل درك می‌شوند زیرا برهه‌ای اصیل و غیرایدئولوژیك وجود ندارد تا بتوان آن را محك گرفت.

می‌توان این نکته را با مثالی دیگر روشن کرد. همچنان‌که ریك ویلفورد در فصل ۹ می‌گوید، ندای رهایی زنان سرانجام با تصور دیگر ایدئولوژیها، مثلاً مارکسیسم، سوسیالیسم یا لیبرالیسم، از نقش زنان درآمیخت. به این ترتیب، از همان قدم اول "خطهایی که اصحاب فمینیسم را از هم جدا می‌کند مشتق از هواداری‌شان از این یا آن ایدئولوژی است". جنبش فمینیسم همچنان‌که رونق گرفت و شروع به فرمول‌بندی نقطه‌نظر خویش از موضوعهای سیاسی (در واقع تعریف دوباره‌ای برای واژهٔ "سیاسی") کرد، فضاهایی تازه در عرصهٔ ایدئولوژی پدید آورد. به این ترتیب، مجموعه‌ای تازه برای روابط انسانی ایجاد کرد و فضایی پدید آورد که روابط "غیرپدرسالارانه" بتواند در آن حاکم باشد. با این همه، در پیگیری جریان، با تحول و تغییر جهش‌آسای روابط اجتماعی و دیگر ایدئولوژیها مسائل جدیدی پدیدار شده‌اند و این تغییرها را از بسیاری جهات خود جنبش فمینیسم ایجاد کرده است. بنابراین، هواداران فمینیسم ناچارند منظورشان از این اصطلاح را دوباره تعریف کنند. شاهدی بر این نکته، بحث ریك ویلفورد دربارهٔ "سیاست هویت" است که به قلب "جنبش اصلیِ" فمینیسم می‌زند. حالا حلقهٔ بازتاب تأثیرگذار بر محرك کامل شده است. به این ترتیب، مسئله این می‌شود که سؤالی در باب حقیقت یا کذب ایدئولوژیهای فمینیسم را رو به چه هدفی هدایت کنیم. چگونه می‌توانیم واقعیت روابط زنان با محیط اجتماعی را از ورای آن اظهارات جنبش فمینیسم که ممکن است حمل بر ایدئولوژیك بودن شود تشخیص بدهیم؟ کوتاه کنم، من باور ندارم که چنین کاری ممکن باشد. تازه، این دیگر بار دست و پای ما را در پوست گردوی

[۵۹] feedback، پس‌خوراند، بازخورد. پاسخی که اصل محرك را تقویت یا تضعیف کند. چنانچه تعداد اتومبیل‌ها بر توالی سبز و قرمز شدن چراغ راهنمایی اثر بگذارد و این کنش و واکنش دوجانبه ادامه یابد، با نوعی feedback روبه روییم.ـ م.

مستتر در این حرف این است که در باب ایدئولوژیها می‌توان بر حسب توانایی‌شان برای همراه‌شدن با ساختارهای متغیر اجتماعی و تکنولوژیك داوری کرد ــ یعنی تا چه حد بازتاباننده‌ٔ دقیق واقعیات اجتماعی‌اند. این بحث، بخصوص از زمان فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی، بارها تکرار شده است، که تغییر در صورت‌بندی‌های اجتماعی کشورهای سابقاً مؤتلف شوروی سرانجام بدین معنی بود که کمونیسم دیگر نمی‌تواند مدعی دارا بودن حقیقت باشد (اگر واقعاً هیچ‌گاه فرض بر این بود که چنین ادعایی دارد).

در هر حال، روابط جدید، راههای جدید سازمان دادن به جامعه، تکنولوژیهای جدید و امثال آن از هوا نمی‌آیند. تنها از درون چهارچوب نقطه‌ـ نظرهای ایدئولوژیك موجود (چه منسجم بیان شده باشند و چه نشده باشند) می‌توانند سر بر آورند. این ما را به تصور پیشنهادی آلتهوسر از ایدئولوژی بر می‌گرداند و به آن نزدیکتر می‌کند، یعنی ایدئولوژی به‌عنوان "فضای" اساسی برای فعالیت اجتماعی. بنابراین، ایدئولوژیها با فراهم‌آوردن چهارچوبی که از طریق آن بتوانیم در دنیا عمل کنیم به ما کمك می‌کنند از کار دنیا سر دربیاوریم. برای مثال، اگر عقیده به مسئولیت فردی را بپذیریم، "راست جدید"[۵۸] بدین معنی خواهد بود که ما جنایتکاران را مسئولیت جنایاتی می‌دانیم که مرتکب می‌شوند و بر حسب آنها مجازاتشان می‌کنیم. با این همه در مبادلات، مکالمات و اعمال روزمره‌مان می‌توانیم دریابیم در موقعیتهایی قرار می‌گیریم که با مفروضات ایدئولوژیك ما تعارض دارد. از این رو، بنا به یك رشته دلایل (سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی) ممکن است به این سؤال برسیم که آیا عوامل اجتماعی، از قبیل بیکاری و فقر، در سطح جنایت مهمتر است یا مسئولیت فردی. به این ترتیب ممکن است به بازبینی مفروضات راست جدید بپردازیم که راهبر اعمال ما هستند و چیزهایی را که به گمان ما برجسته‌ترین عوامل در زندگی اجتماعی‌اند تعریف می‌کنند (یا از نو تعریف می‌کنند). چنانچه این احساس در قالبی سیاسی بسیج شود، ایدئولوژیها نیز دستخوش تحول می‌شوند تا با تصوّرِ در حال دگرگونیِ ما از جهان وفق یابند. اما مهم است که این روند دنباله‌دار

۵۸ نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۸۰ در فصل محافظه کاری.ـ م.

هستند. عرصهٔ ایدئولوژی میدان نبردی است مدام در حال تغییر، اما ترک این میدان به امید بالارفتن از سکوییِ رفیع که از آنجا بتوان همه چیز را خوب دید زد و یگانه ایدئولوژی راستین را کشف کرد امکان ندارد. به طور کاملاً خلاصه، ایدئولوژیها، با طرز عملشان، نیازی دائمی به وجود خویش ایجاد می‌کنند.

برای‌مثال، در بحثهای سیاسی در بریتانیا اغلب به ارزشهای بنیادی ''شهروندان عادی بریتانیا'' اشاره می‌شود. اما خود این فرض که ارزشهایی اساسی وجود دارد و می‌تواند در عرصهٔ سیاست منعکس شود منشأ تضاد ایدئولوژیك است. از جمله مخالفان پرحرارت این نظر، گروههای مدافع زنان و سازمانهای حقوق همجنس‌بازان هستند که با تأکید آن بر ارزشهای خانوادهٔ ''سنتی'' مخالفند. به همین ترتیب، بسیاری از متخصصان تعلیم و تربیت بیم از آن دارند که تأکید بر ''معیارهای اساسی''، از قبیل صحبت‌کردن به ''انگلیسی صحیح'' و تو سری زدن به گویشهای محلی، منافی برخورد آزادمنشانهٔ آنها به آموزش و پرورش باشد. در آمریکا، هربار سیاستمدار یا گروه فشاری مدعی نمایندگی ''اکثریت طرفدار اخلاق'' می‌شود جر و بحث ایدئولوژیك مشابهی به پا می‌کند. تلاش برای پرهیز از بگومگوهای ایدئولوژیك از راه توسل به ارزشهای عام در واقع سبب بگومگوهای بیشتری می‌گردد.

در صحنهٔ جهانی، باید مراقب این ادعا که ایدئولوژی لیبرال پیروز شده است باشیم. اول، بسیار بعید است انقلابهای ۱۹۸۹ اروپای شرقی که فروپاشی بلوك شوروی را در پی داشت سبب پایان تعارضهای ایدئولوژیك شود. بیرون‌زدن موج ملی‌گرایی بازماندهٔ بشدت تلخی از این تعارضها از آب در آمده و دلیلی در دست نیست که باور کنیم ایدئولوژی ناسیونالیسم خیلی راحت از میان خواهد رفت. دوم، حتی اگر بپذیریم که تعارض ایدئولوژیك دیگر وجه مشخصهٔ روابط شرق-غرب نیست (و این خود بسیار مسئله است)، قطبی‌شدن شمال و جنوب روز به روز اهمیت بیشتری می‌یابد. نابرابری شرق و غرب در ثروت بسیار بیش از هر زمان دیگری است. در واقع، تا زمانی که چنین باشد مباحث ایدئولوژیك در باب مزایا و نقایص سرمایه‌داری جهانی ادامه خواهد یافت. اگر بتوان حرفی زد این است که آوردگاه ایدئولوژیك به جای کوچکتر شدن رو به گسترش است. ایدئولوژیها که در بحبوحهٔ انقلاب فرانسه متولد شدند، و از بسیاری جهات

نسبیت‌گرایی نمی‌گذارد؟ یکی دو نمونه از فصلهای بعدی روشن می‌سازد که چرا چنین نیست.

رابرت اِکِلْشال در ارزیابی نقادانه‌ای از محافظه‌کاری نشان می‌دهد چگونه کسانی که پیرو آنند کوشیده‌اند این واقعیت را مخفی کنند که محافظه‌کاری همواره "مملو از انتزاعها و اعتقاداتی" است که خود آنها کوشیده‌اند انکارشان کنند. رو کردنِ این واقعیت، آشکارکنندهٔ طرز تلاش محافظه‌کاری برای سرپوش گذاشتن بر یکی از عملکردهای اصلی ایدئولوژی است، یعنی فراهم‌کردن الگویی که مردم با آن بتوانند به تماشای محیط اجتماعی بپردازند. این لزوماً بدان معنا نیست که اعلام کنیم ایدئولوژیِ محافظه‌کاری کذب است، اما در عین حال در حُکم نقدی معتبر بر محافظه‌کاری به‌عنوان یك ایدئولوژی است. به همین سان، مایکل کِنِی به این بحث می‌پردازد که "مرحلهٔ بعدی در تکامل زیست‌بوم‌گرایی، شکل دادن به مجموعه‌ای از عقاید سیاسیِ محکم و غیر احساسی است". در این‌جا هم این نمایانگر آن جنبه از زیست‌بوم‌گرایی است که از عهدهٔ بر آوردن یکی از عناصر اساسی ایدئولوژی، یعنی تهیهٔ چهارچوبی برای عمل سیاسی، در می‌ماند. در هر دو مورد، آن ایدئولوژی معین از نظر طرز "تطبیق" با مشخصهٔ اصلی مفهوم *کلی ایدئولوژی* سنجیده می‌شود. به این ترتیب، می‌توانیم صاحب تلقی‌ای سیاسی و اجتماعی نسبت به ایدئولوژیها شویم که برپایهٔ توسل به واقعیت خارجی نباشد (که، از همه چیز گذشته، خود آن هم جای بحث دارد). این طور نیست که ما بتوانیم با عملی "خودآگاهانه" از چفت‌وبست ایدئولوژی خویش خلاصی یابیم، چنانکه گویی می‌توان کارکرد ایدئولوژیها را متوقف کرد. در واقع، نقطه‌نظرهای نقادانه از نشان‌دادن آن خصایصی در تصوّر کلی از ایدئولوژی که یك ایدئولوژیِ معین واجد یا فاقد آنهاست پدید می‌آید.

## نتیجه‌گیری

یك حاصل مهم این برخورد به ارزیابی نقادانهٔ ایدئولوژی این است که (به‌گفتهٔ ملك‌للان) نه تنها پایان ایدئولوژی در افق دیده نمی‌شود، بلکه از نظر اصول هم هرگز چنین چیزی ممکن نیست. از آنجا که نمی‌توانیم ایدئولوژی خویش را به‌دلخواه کنار بگذاریم، باید توجه داشته باشیم که ایدئولوژیها همواره با ما

# ۲

# لیبرالیسم

## رابرت اِکِلْشال

هدف [لیبرالیسم] ایجاد یك ملت است، نه ملتی از کارگرانی که گرچه متواضعند با آنها خوشرفتاری شده و وابسته به طبقهٔ ثروتمند کوچکی‌اند که جز آن طبقه کسی نمی‌تواند از مزایای زندگی متمدنانه برخوردار باشد؛ و نه از پرولترهایی یکسان و یکرنگ و یك‌شکل و زیر کنترلْ که گروهی دیکتاتور یا بوروکرات که به‌نام دولت عمل می‌کنند رفاه استاندارد در اختیار آنها بگذارند؛ بلکه ملتی از مردان و زنان آزاد، مسئول، تابع قانون و متکی به خود ــ آزاد از نوکری و فقر خردکننده و (تا آنجا که برای بشر مقدور باشد) آزاد از جباریت محیط؛ با بدنهایی سالم و ذهنهایی هشیار و تربیت‌شده؛ برخوردار از برابری واقعی در فرصتها برای تحصیل بیشترین و بهترین بهره از توان خویش در جهت خیر خویش و صلاح جامعه، و برای انتخاب مناسب‌ترین روش برای زندگی؛ با سهمی واقعی از مسئولیت در ادارهٔ امور مشترك و شرایط زندگی و کار خویش؛ و با تأمین فراغت کافی برای زندگی غنی و برخوردار از لذات طبیعت، ادبیات و هنر.

*مرام لیبرال: بررسی سیاست لیبرال*
*انتشار یافته با تأیید فدراسیون ملی لیبرال* (۱۹۳۴)

اهمیتی دارند که تعریف‌کنندهٔ اروپای جدید است، ممکن است در عرصهٔ جهانیِ تازه‌ای به بلوغ برسند.

ایدئولوژیها از میان نخواهند رفت و مشخصهٔ اصلی جهان سیاست در بریتانیا و سیاست در کل باقی خواهند ماند. فصلهای بعدی این کتاب به این مباحث ادامه‌دار و همیشگی اختصاص خواهد داشت. آگاهی ما از موضوعهایی که پیرامون مفهوم ایدئولوژی در کل و مباحثی که در درون ایدئولوژیهای خاص و بین آنها جریان دارد بخش لازمی از درک جهانی سیاسی است که ما هر روز در آن درگیریم.

جدید با کمك آن به برتری سیاسی دست یافت".[3] لیبرالیسم را به انقلاب دنیای سرمایه‌داری کاملاً ربط داده‌اند، پیروان آن مدافع حق انباشت اموال شخصی‌اند و تا پایان قرن نوزدهم حملهٔ آنها به امتیازها متوجه قدرت اشرافیت بود. به بیان لاسکی، این ایدئولوژی ناگزیر در نتیجهٔ آن منافع اجتماعی‌ای شکل گرفت که متصل به آنها بود. اما برخی مفسّران اساساً با بورژوایی قلمدادکردنِ این مکتب فکری می‌کوشند آن را مرامی محدود و بغایت فردگرا تصویر کنند که اعضای جامعهٔ سرمایه‌داری را مجاز می‌داند بی هیچ عنایتی به وظیفهٔ همکاری در جهت منفعت عمومی، دنبال منافع خصوصیِ خویش بروند.

پس بنا به استنباط عمومی، لیبرالیسم مکتب فکری مبهمی است که هر کس حسن‌نیت داشته باشد پیرو آن است، در حالی که در کاربرد آکادمیك، ایدئولوژی منسجم اما غیرجذابی به نظر می‌رسد که بعید است آدمی با انگیزه‌های بلندنظرانه را به خود جلب کند. در آنچه در پی می‌آید نظر من این خواهد بود که لیبرالیسم را نه غیرمنسجم بینگاریم و نه مشخصاً فردگرا: یعنی آنچه به این مکتب فکری جنبه‌هایی مشخص می‌دهد احساس نیرومندی از وظیفهٔ عمومی یا شهروندی است که با مالکیت خصوصی مرتبط شده باشد. لیبرالها پیشاپیش برای این بحثهاپاسخی آماده کرده‌اند و کوشیده‌اند از طریق ساختاری مبتنی‌بر حقوق مساوی به دفاع از آزادیهای فردی بپردازند، با این انتظار که انجام وظایف شهروندی یا فضایل مدنی از این راه تقویت خواهد شد.

## مکتب بی‌انسجام؟

صفت لیبرال قرنها بر مشرب آزاداندیشی و مدارا دلالت می‌کرده است. اما از ابتدای قرن نوزدهم به بعد واژهٔ "لیبرالیسم" برای حزبها و جنبشهای سیاسی به کار رفت، و سرانجام مورخان این واژه را مفهومی مناسب برای طبقه‌بندی رگه‌های ایدئولوژیکی یافتند که تداعی‌کنندهٔ تطور جامعهٔ پسافئودالیسم است.

خود لیبرالها اغلب این برداشت را تقویت می‌کنند که مکتب فکری‌شان چیزی

3 Harold Laski, *The Rise of European Liberalism*, London, Allen and Unwin, 1936, 17.

## مسائلی در به‌دست دادنِ تعریف

لیبرالیسم پیشینه‌ای درازتر از دیگر ایدئولوژیهای مطرح شده در این کتاب دارد. پیدایش آن در قرن هفدهم همزمان شد با محو روابط فئودالی و پیدایش جامعهٔ نوینِ سرمایه‌داری. لیبرالهای اولیه پروتستانهایی رادیکال[1] بودند که به‌نام دفاع از آزادیهای فردی هم با سلسله‌مراتب غیرمذهبی و هم روحانی در می‌افتادند و ادعا می‌کردند مردم معمولی هم از عهدهٔ قضاوت دربارهٔ امور دولت و هم انتخاب راه رستگاریِ ابدیِ خویش بر می‌آیند. از آن زمان لیبرالها در رأس جنبشهایی بوده‌اند که هدف آنها رهایی فرد از مضیقه‌های سیاسی، مذهبی، اقتصادی و غیره در راه فعالیتهای خویش است، و پیگیرانه در راه ایجاد جامعه‌ای که به جای حفظ امتیازها و اقتدار نامشروع، بازتر، مداراگرتر و گونه‌گون‌تر، و کمتر پدرسالار و خودکامه باشد مبارزه کرده‌اند. لیبرالیسم، در این معنا، نقشه‌ای ایدئولوژیك به دست می‌دهد از مبارزات و تحولات عمده‌ای که در سه قرن اخیر در بریتانیا و جاهای دیگر اتفاق افتاده است.

از اینجاست که در شناسایی خصایص مشخص‌کنندهٔ این مکتب فکری[2] مشکلاتی عمده پدید می‌آید. در معنایی، جز آدمهای کج‌رفتار و کسانی که خلق و خوی استبدادی دارند اکنون همه لیبرال هستند، چرا که کمتر کسی میل دارد آزادیهای فردی و حقوق دموکراتیکی را که در جامعهٔ بعدفئودالی تأمین شده است مردود بشناسد. در کاربرد روزمره، لیبرالیسم اغلب رسانندهٔ مجموعه‌ای از ارزشها و اصولی است که هیچ انسان شریفی آنها را رد نمی‌کند: جان مینارد کِینز نوشت ”هرکسی که آدم کاملاً فهمیده‌ای باشد“ لیبرال است. نتیجه، محوشدنِ جنبه‌های خاص این مکتب فکری در باب جامعه و نیز مرزهایی است که لیبرالها را از کسانی که به اردوگاه ایدئولوژیهای رقیب تعلق دارند جدا می‌کند.

یکی از ابزار بسیار موردعلاقهٔ مفسّران دانشگاهی برای به‌دست‌دادن تصویری دقیق‌تر از لیبرالیسم مشخص‌کردن آن به‌عنوان مرامی بورژوایی است. به گمان هرولد لاسکی، لیبرالیسم ” از نظر اصول زنده‌اش عقیده‌ای بود که طبقهٔ متوسط

---

[1] radical را تندرو، ریشه‌ای و ریشه گرا هم ترجمه کرده‌اند.ـ م.

[2] doctrine، مرام، آموزه، تعلیمات.ـ م.

نوشتهٔ ادموند بِرْک،[7] بیانیه‌ای کلاسیک از جانب محافظه‌کاری، واکنشی بود به خوش‌بینی فلسفهٔ روشنگری و به این اعتقاد که اصولاً تمام افراد هم می‌توانند از دنیای انسانی سر دربیاورند و هم می‌توانند به امحای ساختارهای اجتماعی و سیاسیِ ناعادلانه یاری برسانند. بِرک، در مقابل، هشدار می‌داد که خطرناک است اگر فرض شود جامعه را می‌توان در پرتو اصولی که در محدودهٔ ذهن تک‌تک افراد است از بنیاد نوسازی کرد. به اعتقاد بِرک نظام مستقر حاصل تجربهٔ تاریخی است و تنها افراد خیره‌سر می‌توانند گمان برند که در هدایت امور عامّه "ذخیرهٔ شخصیِ" عقل آنها قابل اعتمادتر از "دارایی و سرمایهٔ کلّی ملتها و اعصار است". پس ساده‌بینانه است که بپنداریم ترتیبات سیاسی باید در قبال عقلی جوابگو باشد بی‌اطلاع از سنّت. و متولیان مشروع سنت کسانی‌اند که بِرک آنها را "اشرافیت طبیعی" می‌نامد، آن "طایفه‌سالارانی" که بهتر از خود مردم می‌دانند چگونه باید بر آنها حکومت کرد:

> به منظور قادر ساختنِ انسانها به اعمالی در وزن و شأن مردم و به جهت جوابگویی به اهدافی که ایشان را تا بدین پایه متحد گردانده، ما باید (از طرقی فوری یا آتی) بر آنان فرض بدانیم که تحت انضباط اجتماعی۔مداومی باشند که در آن وضعیت عاقلترین، خبره‌ترین و متنعم‌ترین افراد ادارهٔ امور را در دست داشته باشند و از طریق ادارهٔ امور به تنویر و حفاظت از ضعیف‌ترها، کم‌علم‌ترها و آنان که کمتر از موهبت تنعم برخوردارند اقدام نمایند. وقتی عوام‌الناس تحت چنین انضباطی نباشند، مشکل بتوان گفت که در جامعهٔ مدنی هستند.

بنابراین نزد بِرک جامعه‌ای درست سازمان یافته متشکل از سلسله مراتب یا زنجیره‌ای برای فرماندهی است، نه ساختاری که در آن افراد از حق مساوی برای دخالت در امور همگانی برخوردارند، یا دست‌کم دولت را از طریق انتخابات دموکراتیک جوابگو بدانند.

یکی از نمودهای آن مفروضاتِ برابری‌خواهانهٔ فلسفهٔ روشنگری که محافظه‌کاران را ناراحت می‌کرد اعلامیهٔ استقلال بود که آمریکایی‌ها در سال ۱۷۷۶ طی آن اعلام کردند دیگر مستعمرهٔ بریتانیا نیستند:

7 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*.

بیش از بیان سیاسی آن ارزشهای متمدنانه‌ای که صفت ”لیبرال“ بر آنها دلالت می‌کند نیست. به نظر یکی از رهبران پیشین حزب لیبرال، ” آزادمنشانه رفتار کردن یعنی سخاوتمندانه رفتارکردن. در این توصیف، خصلت دست و دلبازی مستتر است و یادآور گشادگی و روشنی، و عقل و زیبایی است“.[۴] تاریخچه‌ای که لیبرالها برای پیشینهٔ مکتب فکری‌شان روایت می‌کنند حکایت از جنبشی دارد در جهت رهایی از شکلهای متوالیِ قدرت خودکامه و امتیازهای عهد بوقی. دست‌یازیدنی است قهرمانانه که در آن حاملان مشعل آزادی به هیئت افرادی بزرگوار ظاهر می‌شوند با نیّت ایجاد جامعه‌ای آزاد که در آن قدرت در دست یك فرد یا گروه نباشد و برای افراد مجال کافی و وافیِ شکل‌دادن به زندگی‌شان بر حسب وجدان و ارجحیت‌های خویش فراهم کند. از اینجاست که تمایل به مشخص‌کردنِ لیبرالیسم به‌عنوان بسیج امیال شریف در جهت پیشرفت اجتماعی پیدا می‌شود: به گفتهٔ لرد سلبورن،[5] روح ”آزادی که تنها به حیطهٔ سیاسی منتقل شده باشد“.[۶] تاریخ لیبرالیسم داستان نبردهای پیروزمندانه‌ای است با موانعی در برابر آزادیهای فردی از قبیل سلطنت مطلقه، تعصب مذهبی، امتیازهای نابحق اقتصادی، محرومیت غیردموکراتیك افراد از حق رأی و فقر ناشی از سرمایه‌داریِ لگام‌گسیخته. بدین قرار، لیبرالها سه قرن پیشتاز تحول جامعه از استبداد فئودالی به ساختاری مبتنی بر آزادیهایی بوده‌اند که به تساوی در دسترس همگان قرار داشته باشد.

این روایت کاملاً نادقیق نیست. از نظر تاریخی، لیبرالها واقعاً به رها کردن فرد از چنگال قدرت مطلق‌العنان تمایل داشته‌اند و با این فرض که می‌توان به تودهٔ مردم اعتماد داشت که بی مداخلهٔ دولت مسئولانه عمل کنند، به‌عنوان قهرمانانِ راه آزادی، مدافع توزیع اقتدار و اختیار در سراسر جامعه بوده‌اند. در فصل بعد خواهیم دید که کتاب *تأملاتی در باب انقلاب در فرانسه* (۱۷۹۰)

4 Joseph Grimond, *The Liberal Challenge*, London, Hollis and Carter, 1963, 33.

5 Lord Selborne

6 In Andrew Reid, ed., *Why I am a Liberal: Being Definitions and Confessions of Faith by the Best Minds of the Liberal Party*, London, Cassell, 1885, 82.

از نمایندگان برجستهٔ این گونه تفکر روشنگری که بِرك از او بیزار بود می‌توان تام پِین[۹] (۱۸۰۹-۱۷۳۷) را نام برد که انگلستان را در سال ۱۷۷۴ ترك گفت و برای کمك به مبارزات استقلال به آمریکا رفت و بعدها به انقلاب فرانسه پیوست. پِین که عنوان فرعی کتاب *حقوق انسان* (۲-۱۷۹۱) او *پاسخی به حملهٔ آقای بِرك به انقلاب فرانسه* بود از شارحان روح پیشرو عصری به شمار می‌آمد که نزد ما تداعی‌کنندهٔ لیبرالیسمِ اولیه است. به‌نظر پِین، توسل جستن بِرك به سنّت تلاشی بود برای منحرف‌کَردن ذهن مردم از زیر سؤال‌بردن اطاعتشان از اقتدار نامشروع اشرافیت، و پِین مرام ترویج نابرابری محافظه‌کاری را با این ادعا رد می‌کرد که افراد برای ادارهٔ امورشان با حقوق طبیعی آفریده شده‌اند که منظورش از آن، استعداد ذاتی و استحقاق مساوی بود. یعنی دولت باید مبتنی بر رضایت کسانی باشد که اقتدارش بر آنها ساری و جاری است، که برای پِین ملازم با انتخابات دموکراتیك منظم بود. علاوه بر این، چنانچه افراد قادر به حکومت‌کردن بر خویش باشند، دولت مسئولیت دارد در قضاوت فرد در باب، مثلاً، امور عقیدتی یا مذهبی مداخله نکند. پِین کتاب *عصر خِرد* (۶-۱۷۹۵) را با مسخره‌کردنِ اصول مذهبی و نهادهای روحانی آغاز می‌کند و اعلام می‌دارد "ذهن من کلیسای من است."

بِرك، با مقایسهٔ اندامهای سیاسی و انسانی جامعه، "اشرافیت طبیعی" را به سر تشبیه می‌کرد که عملکرد آن هماهنگ کردن اعضای دیگر است. اما نزد پِین، که ناشکیبایی فلسفهٔ روشنگری در برابر دعاوی سنتی سلسله مراتب اجتماعی را می‌نمایاند، تصویر پدرسالارانهٔ بِرك از اجتماع سیاسی به‌عنوان پیکری عیناً انسانی جز تلاشی به منظور طبیعی و عادلانه جلوه دادنِ بهره‌کشی اشراف از اکثریت مردم نبود. تصویر صحیح طرز حکومت این بود که اقتدار به جای آنکه، حسب نظر بِرك، از بالا به پائین و از نخبگانی ورای جوابگویی به سوی رعایا جریان داشته باشد، از بیرون و از سوی تصمیمات دموکراتیك شهروندانی خردگرا، مسئول و اساساً قادر به حکومت کردن بر خویش به مرکز جریان یابد. پِین در پاسخ به بِرك استدلال می‌کرد: "یك ملت یك بدن نیست که بتوان هیکل

[۹] Tom Paine

> ما این حقایق را بدیهی فرض می‌کنیم که تمام انسانها مساوی خلق شده‌اند، که خالق در وجود آنها حقوقی لاینفك به ودیعه نهاده، و از جملهٔ آن حقوق حق زندگی، آزادی و نیکبختی است. که به جهت تأمین این حقوق در میان ابنای بشر دولتهایی تأسیس گشته‌اند که اقتدار حَقّهٔ آنها منبعث است از رضایت حکومت شوندگان؛ که هرگاه هر قِسم دولتی مخلّ این اهداف شود حق مردم است که آن را تغییر داده یا منحل کنند و به جای آن دولتی جدید نصب نمایند که مبانی آن بر چنین اصولی باشد و اقتدار آن به این طریق حاصل شده باشد که محتمل‌ترین طریقِ نیل به امنیت و نیکبختی است.

در این بند اصولی دیده می‌شود که نه تنها بازتاب فلسفهٔ روشنگری است بلکه حاکی از لیبرالیسمی پیشرو هم هست. چرا که انقلابهای آمریکا[8] و فرانسه، علاوه بر برانگیختنِ واکنش ایدئولوژیك شدیدی از سوی محافظه‌کاران، سبب شدند که یك جنبه از عقاید لیبرالی فرصت بروز و بیان کاملاً روشنی بیابد: این عقیده که جامعه ساختاری است مبتنی بر حقوق مساوی که در آن همه شهروند به حساب می‌آیند، نه اینکه اقلیتی از حاکمان را زنجیره‌ای از مقررات و ترتیبات از اکثریت توده جدا کند؛ چیزی که امثال بِرك که به جای قضاوت دربارهٔ اقتدار سیاسی بر پایهٔ اصولی قابل فهم برای عقلِ هر فرد، آن را در لفافه‌ای از رمز و راز می‌پیچیدند تاب تحملش را نداشتند؛ و این اعتقاد که دولت نه تنها باید در برابر مردم جوابگو باشد بلکه در عرصه‌های وسیع‌تر زندگی، افراد به آن اندازه مسئولیت دارند که بی‌کمك دولتی پدرسالار و مداخله‌جو به تنظیم امور خویش بپردازند. در حالی‌که بِرك بیم از آن داشت که "ذخیرهٔ شخصی" عقل فرد که با قانون و سنت نظم نیافته باشد منجر به اضمحلال "جامعهٔ مدنی" شود، لیبرالهای عصر روشنگری استدلال می‌کردند جامعهٔ مدنی همین قدر که دولت از پا گذاشتن روی حقوق و آزادیهای فردی خودداری کند باید شکرگزار باشد.

۸ این رشته مبارزات قرن هجدهم علیه سلطهٔ بریتانیا در قارهٔ جدید را در فرهنگ فارسیِ ایرانی معمولاً جنگهای استقلال آمریکا می‌نامند، در برابرِ جنگهای داخلی بین ایالات شمالی و جنوبی که در سالهای ۶۵ـ۱۸۶۱ جریان داشت.ـ م.

اما نزد سوسیالیست‌ها آزادیِ محافظه‌کارانه مجوزی است برای معدودی بازرگان تا، فارغ از هر مسئولیتی از سوی دولت در جهت تضمین عدالت اجتماعی با توزیع ثروت اغنیا بین فقرا، تودهٔ مردم را استثمار کنند. به گفتهٔ سوسیالیست‌ها، جامعهٔ آزاد جامعه‌ای است که در آن هرکس به منابع مادی که بدون آنها تواناییهای بالقوهٔ انسان عقیم خواهند ماند دسترسی داشته باشد. و لازمهٔ این کار مبارزهٔ دولت با نابرابریهای اقتصاد سرمایه‌داری مثلاً از راه تدارک امکانات درمان و بیمه و رفاه اجتماعی برای همگان است.

تفاوت بین این مفاهیم رقیب از آزادی اغلب در چنین بحثی تجلی می‌یابد که آیا آزادی چیزی است منفی یا مثبت.[10] به گفتهٔ محافظه‌کارانِ طرفدار بازار آزاد که تصویری منفی از آزادی به دست می‌دهند، افراد تا آن حد که دولت یا دستگاههای دیگر آنها را به حال خود بگذارند تا به دنبال خواستهای خود بروند و بر حسب تمایلات خویش به زندگی‌شان شکل بدهند آزادند. اما سوسیالیست‌ها پاسخ می‌دهند تا زمانی که دولت در جهت مصالح عامّه عهده‌دار مسئولیت فعالانه نشود تا تضمین کند که همه به حوائج یك زندگی ارزشمند دسترسی دارند افراد نمی‌توانند آزاد باشند.

مسئله این است که لیبرالیسم در طول تاریخ معانی متضادی را که محافظه‌کاری و سوسیالیسم برای آزادی قائلند در بر گرفته است. لیبرالهای اولیه در مبارزه با قدرت خودکامه و امتیازهای اشرافی در پی این برآمدند که حد و مرزهای قدرت دولت را عقب ببرند. به استدلال آنها، آزادی فردی به برخورداری از پاره‌ای آزادیهای مدنی فارغ از دخالت دولت بستگی دارد، از جمله آزادی گردآوری ثروت و نیز بیان عقیده و پیروی از ندای وجدان در امور مذهبی. دراین معنی، لیبرالهای اولیه ظاهراً پیرو این اعتقاد محافظه‌کاران بوده‌اند که آزادی در جامعه‌ای واجد آزادی کسب و کار که محدودیتهایی هرچه کمتر بر بلندپروازی‌های فرد تحمیل کند شکوفا می‌شود. اما اواخر قرن نوزدهم بسیاری از لیبرالها از این غایت مطلوب، یعنی دولتی تا حد ممکن کم‌دامنه که در جامعهٔ تحت نظارت آن

10 See Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in his *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, 118-72.

آن را با بدن انسان نمایش داد، بلکه مانند مجموعه‌ای است در یك دایره با مرکزی مشترك که تمام شعاعها به آن می‌رسند، و آن مرکز با نمایندگی تعیین می‌شود». این اعتماد به استعداد مردم عادی برای فهم و ادارهٔ امور دنیای انسانی، همراه با اشتیاق به برانداختنِ نهادهایی که در آزمون عقلی مردود شده‌اند، در هستهٔ لیبرالیسم فلسفهٔ روشنگری قرار داشت.

یکی از راههای تأکید بر تفاوتهای بِرك و پِین این است که بگوییم در حالی‌که یکی پشتیبان سیاست عدم اعتماد بود، دیگری از سیاست اعتماد استقبال می‌کرد. بِرك، همان‌گونه از یك محافظه‌کار انتظار می‌رود، دربارهٔ عواقب سیاسیِ خطرناك قضاوت بی‌حد و مرزِ شخصی هشدار می‌داد. بر حسب توصیف بدبینانهٔ او از طبیعت انسان، افراد بشر سست و جایزالخطا هستند و اگر آنها را به حال خود رها کنند احتمال دارد دست به رفتارهایی بزنند از نظر اخلاقی نکوهیده و از نظر سیاسی مخلّ. از اینجاست که نیاز به دولتی برای تنظیمات امور پیدا می‌شود که با سیستمی از نظم و قانون به انگیزه‌های غارتگری و ضدیت با اجتماع لگام بزنند. نزد پِین، بر پایهٔ روح لیبرالیسم فلسفهٔ روشنگری، به افراد از نظر دست زدن به قضاوت به طرزی که برای خودشان و کل جامعه سودمند باشد روی‌هم‌رفته می‌توان اعتماد کرد. از اینجاست که نیاز به جامعهٔ مدنی محکمی پیدا می‌شود که، مصون از دخالت دولت، افراد در آن بتوانند آزادانه معاشرت کنند، به تنظیم عقاید خویش بپردازند و در اموری مانند مذهب پیرو ندای وجدان باشند. بنابراین شاید تصویر لیبرالها از جنبش خویش به‌عنوان تلاشی مداوم برای ایجاد ساختاری مبتنی بر آزادیهایی که به همهٔ شهروندان عرضه شود نادقیق نباشد.

آزادیِ فردی آشکارا یکی از ارزشهای اولیهٔ لیبرالیسم است. اما تعهد به آزادی برای تمیزدادن لیبرالیسم از دیگر مکتبهای فکری کافی نیست. آزادی یکی از آن مفاهیم کش و قوس‌پذیری است که معانی آن را می‌توان برای ابراز شماری ایدئولوژیِ متضاد به کار بُرد و در بیشتر نقطه‌نظرهای ایدئولوژیکی که از جامعه ارائه می‌شود بارز است. محافظه‌کاران، بخصوص آنهایی که پیرو راست جدید یا نوعی از محافظه‌کاریِ طرفدار بازار آزادند، آزادی را معادلِ دنبال منافع شخصی اقتصادی رفتنِ فارغ از قید و بند می‌دانند. ادعای آنها در بریتانیا طی دههٔ ۱۹۸۰ که با کاهش مقررات دولتیِ حاکم بر اقتصادْ ملت را آزاد می‌کنند از همین‌جاست.

> دیده شوند در جهت تکامل همه‌جانبه و هماهنگ اشخاص. اما آزادیهای "جدید" از این نظر با آزادیهای قدیم تفاوت دارند که خواهان اقداماتی سازنده‌اند، حال آنکه لازمهٔ آزادیهای "قدیم" تنها الغای محدودیتهاست. برقراری این [رفاه و آزادی]ها، هرچند که از جهات بسیاری میدان عمل را وسیع‌تر می‌کند، همراه با محدودیتهایی است که پیشتر وجود نداشت.[۱۲]

اما لیبرالهای جدید، گرچه مانند سوسیالیست‌ها از نابرابریهای فاحش اقتصاد بازار بیزارند، از ردّ تام و تمام مفروضات پیشینیانشان که نظام اقتصادیِ مبتنی بر رقابت از این نظر که درآمدها را بر پایهٔ شایستگی فردی تقسیم می‌کند عادلانه است اکراه داشته‌اند. تکهٔ زیر از مقالهٔ نانسی سیِر[۱۳] در همان کتابی گرفته شده که مطلب دادز در آن چاپ شد. اگر واژهٔ "لیبرال" را حذف کنیم، احساسات سیِر را می‌توان بیانیهٔ محافظه‌کاریِ هوادار بازار آزاد گرفت:

> جامعهٔ لیبرال نمی‌تواند تساوی‌خواه باشد، چراکه اصل آزادی شامل آزادیِ پیشرفت یا عقب‌افتادگی هم می‌شود، و لیبرالها نمی‌توانند موافق باشند که به‌خاطر منافع فردِ کند رو فردِ تند رو محدود گردد. برعکس، ما باید بکوشیم از برابری فرصتها مطمئن شویم، و این معنای ضمنی را بپذیریم که آنهایی که فرصتها را درمی‌یابند از آنهایی که درنمی‌یابند تندتر خواهند رفت.[۱۴]

بنابراین لیبرالهای نوین، از پاره‌ای جهات، با زحمت زیاد سوار هر دو دنیای ایدئولوژیکِ محافظه‌کاری و سوسیالیسم شده‌اند. همراه با محافظه‌کاران مایلند آزادی را به‌عنوان حق افراد به کوشش در راه کسب ثروت تعریف کنند، در همان حال که، مانند سوسیالیست‌ها، می‌خواهند استدلال کنند که آزادی از میان خواهد رفت مگر اینکه هر فردی به امکانات زندگیِ به‌قاعده‌ای دسترسی داشته باشد.

آیا این واقعیت که لیبرالیسم هر دو معنی متضاد آزادی را شامل می‌شود بدین معنی است که نمی‌توان خط فاصل پررنگی میان این مکتب فکری و رقیبانش

12 In George Watson, ed., *The Unservile State: Essays in Liberty and Welfare*, London, Allen and Unwin, 1957, 17.

13 Nancy Sear

14 Ibid, 192.

حق کسب دارایی خصوصی مقدس باشد، دست برداشتند. اکنون در می‌یافتند که نابرابری‌های فاحش سرمایه‌داریِ رقابت‌جو مخلّ آزادی مردمی است که تلاششان برای بقا چندان مجالی برای بیشترین استفاده از ظرفیت‌هایشان باقی نمی‌گذارد. این گروه که آنها را گاه لیبرالهای پیشرو یا ”جدید“ می‌نامیدند، طرفدار دخالت دولت در اقتصاد بودند تا بیکاری کاهش یابد و سطح دستمزدها افزایش یابد، و نیز بر درمان و دیگر حقوق رفاهی برای همگان اصرار می‌ورزیدند.

لیبرالهای جدید برای متمایز کردن خویش از پیشینیانشان گاه واژه‌های ”منفی“ و ”مثبت“ را برای آزادی به کار می‌بردند. آنها می‌گفتند لیبرالهای اولیه اشتباه می‌کردند که جامعه را میدانی می‌دیدند برای مبارزهٔ افرادی خودکفا و اهل رقابت که تا بدان حد که بتوانند، فارغ از فشار و زور دولت، دنبال منافع شخصی بروند آزادند. بر پایهٔ این استدلال، اکنون به نقطه‌نظرِ کمتر فردیِ دیگری نیاز بود، نقطه‌نظری که جامعه را مجموعه‌ای از افراد با وابستگی متقابل ببیند که قادر به حداکثر استفاده از تواناییهای خویش نیستند مگراینکه حکومت در جهت مصالح عمومی که از منافع خصوصیِ اقلیتی ثروتمند فراتر برود عهده‌دار مسئولیت شود. بنابراین تنها یك دولت فعال و مداخله‌گر می‌تواند حق شهروندیِ برابر را واقعیت بخشد.

لیبرالهای جدید، در ردّ ایمان پیشینیانشان به سرمایه‌داریِ بی‌لگام، با سوسیالیست‌ها همعقیده‌اند که با امحای فقر و محرومیت اجتماعی از راههای سیاسی، آزادی نه محدود که تقویت می‌شود. الیوت دادز[11] در کتابی که در زمان انتشارش در سال ۱۹۵۷ جامع‌ترین بیانیهٔ فلسفهٔ لیبرالیسم بریتانیا طی سی سال اعلام شد، ارتباطی بین آزادی و تدارك همگانی حوایج مادّی زندگی برقرار کرد:

> بحث ما این است که رفاه تا آن حد که انسانها را از شرایطی اجتماعی آزاد می‌سازد که انتخابهای آنها را محدود می‌کند و مانع تکامل وجودی‌شان می‌شود، عملاً شکلی از آزادی است، شرایطی که به‌اندازهٔ اِعمال زور از سوی دولتها یا اشخاص واقعیت دارد. در هر حال، از دید لیبرالیسم، هر دوی اینها [هم رفاه و هم آزادی–م.] در این نکته مشترکند که باید به‌عنوان ابزاری

[11] Elliot Dodds

آنچه روشن است این است که آزادی از آن مفاهیم مبهمی است که هم در تعریف آن و هم دربارهٔ شرایط اجتماعیِ تأمین‌کننده‌اش اختلاف‌نظر وجود دارد. پس این ادعا که هستهٔ لیبرالیسم تعهد به آزادی است برای شناسایی هویت متمایز این مکتب فکری کفایت نمی‌کند. از نظر تحلیلی، این شناخت ارزش بیشتری دارد که لیبرالیسم، با اذعان به اولویت آزادی، به‌نحوی قابل ملاحظه یك مکتب فکریِ برابری‌خواه است. همچنان‌که صاحب‌نظری معاصر می‌گوید، این لزوماً بدان معنی نیست که تعهد لیبرالها به برابری مقدم بر دلبستگی‌شان به آزادی باشد.[18] بدین معنی است که می‌خواهند کل جامعه به یك اندازه در آزادی سهیم شود، زیرا در ارزش‌نهادن بر آزادی، خویشتن را متعهد به این فرض می‌کنند که هرکس باید از آزادیِ هرچه بیشتری برخوردار باشد.

اکنون این ادعا که افراد به یك اندازه شایسته آزادی‌اند خود به خود مسئلهٔ تعیین هویت این مکتب فکری را حل نمی‌کند. سؤال همچنان باقی است که مشخصاً چه نوع آزادیهایی باید برای همه فراهم باشد. لیبرالهای کلاسیك معتقد بودند که دولتِ خودکامه بزرگترین تهدید نسبت به آزادیِ فردی است، و بنابراین در پی گسترش حیطهٔ آزادیهای مدنی به عنوان تأمینی دربرابر قدرت خودکامه بودند، در حالی که لیبرالهای بعدی دولت کم‌مسئولیت یا از نظر اقتصادی غیر فعال را مانعی برای برخورداریِ مساوی از آزادی می‌بینند، و درنتیجه مدافع تدارك حقوق اجتماعی و رفاهی‌اند. در میان لیبرالها توافقی چندان پیگیر در باب سیاستهای لازم برای بالا بردن سطح آزادی وجود نداشته است. با این همه، آنچه از انواع لیبرالیسم حاصل می‌شود تصویری است مستمر از جامعه‌ای خوب به‌عنوان جمع اشخاصی آزاد که در حقوق اساسی با هم برابرند. به این ترتیب، طرز برخورد لیبرالها در پیونددادن مفاهیم آزادی و برابری، مکتب فکری‌شان را از نوعی انسجام برخوردار می‌کند و جنبهٔ اجتماعیِ خاصی به آن می‌بخشد.

18 Ronald Dworkin, 'Liberalism', in Stuart Hapmshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 113-43.

کشید، و یعنی این ایدئولوژی اساساً نامنسجم است؟ برخی مفسّران دانشگاهی تمایل دارند تطّور لیبرالیسم در پایان قرن نوزدهم را در حکم زلزله‌ای ببینند که این ایدئولوژی را به دو نیمهٔ آشتی‌ناپذیر تقسیم کرد. بحث مورد علاقهٔ چپ در این مورد چنین است که لیبرالیسم در مرحلهٔ کلاسیکش، که به منظور حذف قدرت خودکامه و امتیازهای اشرافی بر عقب‌راندن دولت از جامعهٔ مدنی تأکید داشت، از نظر تعقّلی قوی بود. از این دیدگاه، در آن زمان لیبرالها چنان با قدرت و حدّت مدافع آزادی منفی [آزادیِ حاصل از پس‌کشیدن دولت از عرصهٔ اقتصاد] بودند که جایی برای طرح موجّه‌بودن مداخلهٔ اقتصاد دولت باقی نمی‌ماند و، در نتیجه، با سپری‌شدن عصر ***آزادی عمل اقتصادی***[۱۵] این مکتب فکری از هم پاشید.[۱۶] مباحثی از این دست این تصویر را تقویت می‌کند که اکنون برای لیبرالیسم چیزی زیادتر از همان احساسات عالیه‌ای که صفت "لیبرال"[۱۷] القا می‌کند نمانده و خود ایدئولوژی چنان مبهم است که تمام تمایلات بلند‌نظرانهٔ هوادار جامعه‌ای باز و اهل مدارا و دربرگیرندهٔ تفاوتهای فردی در آن جای می‌گیرد. بر پایهٔ این تصویرپردازی از مکتب فکریِ مورد بحث، لیبرال کسی است که، برای مثال، از زندگی در کشوری مانند جمهوری ایرلند که در قانون اساسی آن تعلیمات کلیسای کاتولیك رم در باب طلاق، سقط جنین و پیشگیری از بارداری گنجانده شده احساس ناراحتی کند، و هرکس مایل نباشد به فلان فرقهٔ پروتستان انجیلی در ایرلند شمالی که علیه حقوق همجنس‌بازان و دیگران اقلیتهاست بپیوندد لیبرال است. بنابراین از یك لیبرال می‌توان انتظار داشت که رژیمهای خودکامه را نپسندد و آنهایی را که به شهروندانشان مجال کافی برای بیان عقیدهٔ خویش می‌دهند ارجح بداند. اما آیا اکنون کلمهٔ "لیبرال" بیان‌کنندهٔ چیزی بیش از تمایل به حرمت قائل‌شدن برای آزادیهای فردی است؟

۱۵ *laissez faire* (با تلفظِ *لِسِه فِر*)، اصطلاح فرانسه به معنی "بگذار بکنند" یا "بگذار بشود"؛ فلسفهٔ اقتصادی قرن هجدهم که هوادار آزاد گذاشتن بازار و مداخله نکردنِ دولت در امور اقتصادی جز در جنبهٔ برقراری نظم و قانون و حمایت از مالکیتِ خصوصی بود.ـ م.

16 Harold Laski, *The Decline of Liberalism*, L.T. Hobhouse Memorial Lecture No. 10, Oxford, Oxford University Press, 1940.

۱۷ در مفهوم آزادمنش و نظربلند.ـ م.

در هر حال، نزد برخی مفسّران، لیبرالیسم مرامی است بورژوایی در این مفهومِ محکمتر که پیروان آن ستایشگر ارزشهای اکتسابی‌اند که با جستجوی منافع شخصی در اقتصادی رقابت‌جو همراه است، و از این رهگذر تصویری از فرد ترسیم می‌کنند به‌عنوان ذرّه‌ای اتم‌وار. به‌گفتهٔ آنتونی آربلاستر، ”تأکید بر خودگراییِ غیراجتماعیِ[۲۰] فرد نقشی همواره مهم در لیبرالیسم بازی می‌کند. بدون توجه به این نکته درك اهمیتی که لیبرالیسم برای اصول آزادی فردی و زندگی خصوصی قائل می‌شود ناممکن است“.[۲۱] مبنای این ادعا این است که بر خلاف محافظه‌کارانی مانند بِرك که بر ناتوانی مردم در گسستن از سنتها و عرف جامعه تأکید دارند، لیبرالها اغلب به‌گونه‌ای غریب فَرد را مجزا از جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد ترسیم می‌کنند.

لیبرالهای اولیه با توسل به اصولی عام به نبرد با قدرت خودکامه برخاستند. گفتند که فرد با حقوقی طبیعی یا لاینفك به دنیا می‌آید، که منظور از آنها استعداد ذاتی و استحقاق مساوی برای ادارهٔ امور اقتصادی، مذهبی و جز اینهاست. به بیان جان لاك (۱۷۰۴-۱۶۳۲)، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، که *دو رساله در باب حکومت*[۲۲] (۱۶۹۰) او شرحی است کلاسیك از این مکتب فکریِ حقوق طبیعی، انسانها در ”وضعیتی کاملاً آزاد به دنیا می‌آیند تا حاکم بر اعمال خویش و به هر طریق صلاح بدانند اختیاردار اموال خویش و نفس خویش باشند“. همین بحث چنین ادامه می‌یابد که افراد، به‌عنوان ساکنان جامعهٔ سیاسی، شایستگی حفظ آزادی طبیعی خویش به شکل آزادیهای مدنیِ تحت حمایت قانون را دارند، و لازمهٔ این امر وجود حکومتی است که هم محاط در قانون و هم از نظر دامنه محدود باشد. به‌گفتهٔ لاك، حکومت نقش ”داور“ی را بازی می‌کند که حافظ چهارچوب بیطرفانه‌ای از نظم و قانون است تا افراد بتوانند درون آن

→ London, G.G.J. and Robinson, 1792.

عنوان کامل کتاب مکینتاش: ***دفاع از انقلاب فرانسه و ستایشگران انگلیسی آن، علیه اتهامات عالیجناب ادموند بِرک***.ـم.

20 asocial egoism

21 Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984, 43.

22 *Two Treaties of Government*

## مرامی بورژوایی؟

پس، از نظر تاریخی، لیبرالیسم را می‌توان مدافع یك سلسله استراتژی دانست برای گسترش آزادیهایی که همه به یکسان شایستهٔ برخورداری از آنها به حساب می‌آیند. اما موضوع دیگری هست که برای تشخیص کامل وجوه مشخصهٔ این مکتب فکری باید به آن نیز بپردازیم. این موضوع، اتهامی است از سوی کسانی که نظر می‌دهند لیبرالیسم مرام مشخصاً فردگرایانه‌ای است که به حداکثر رساندنِ رضایت خصوصی بی‌توجه به خیر و صلاح عمومی را مشروعیت می‌بخشد. بحث این است که لیبرالها، با تأکید بر حرمتِ حقوق فردی، هم معنای جامعه و هم ملزومات شهروندی را بی‌خاصیت می‌کنند.

اینك، در مفهومی تقریبی، لیبرالیسم آشکارا ایدئولوژی‌ای بورژوایی به حساب می‌آید. این مکتب فکری از زمان پیدایشش رسانندهٔ عقایدی بود مربوط به اضمحلال جامعهٔ فئودالی و پیروزی نهایی سرمایه‌داری، و در میان مبلغان آن بودند کسانی که از زوال امتیازهای اشرافی و انباشت دارایی در سطح وسیع‌تر سود ببرند. افزوده بر این، در روایت لیبرالها از مبارزه برای آزاد کردن افراد از قید جامعهٔ سنتی بارها طبقهٔ متوسط به‌عنوان قهرمان ماجرا تصویر شده است. جیمز مکینتاش در *دفاع از فرانسویان*، که همانند کتاب *حقوق انسانِ* پین در ردّ دفاع بِرك از رژیم سلطنتی فرانسه بود، بورژوازی را تجسم ارزشهای لیبرالیسمِ فلسفهٔ روشنگری دانست:

> اهل منافع تجاری، یا پولی، در جمیع ملل اروپا (مِن‌حیث‌المجموع) کمتر متعصب و بیشتر آزادیخواه و هوشمندتر از اعیان زمیندار بوده‌اند. نظرات ایشان از قِبَلِ فزونیِ حشر و نشر با نوع بشر متوسّع‌تر بوده و بدین لحاظ است تأثیر مهم تجارت بر حریّتِ دنیای جدید. نباید حیرت کنیم که این طبقهٔ منوّرالفکر در طریق حریّت از همه ثابت قدم‌تر و در مسیر اصلاحات از همه شایق‌تر باشد. و چه جای تعجب که فلسفه در وجود ایشان طالبانی مطیع‌تر و حریّتْ رفیقانی فعال‌تر بیابد تا در اشرافیتِ متکبّر و متعصب.[۱۹]

19 James Mackintosh, *Vindicae Gallicae: Defence of the French Revolution and its English Admirers, Against the Accusations of the Right Hon. Edmund Burke,*

←

یك معنی می‌توان مشروعیت‌دهنده به نوعی از حکومت دانست که به افراد اجازهٔ می‌دهد فارغ از هر تعهدی به همکاری در جهت خیر و صلاح عمومی، به تکاثر ثروت و دیگر اهداف شخصی بپردازند.

تمایل به مشخص‌کردنِ لیبرالیسم به‌عنوان مرامی مشخصاً فردگرا در محققان اخیر تقویت شده است. در میان مورخان عقاید اقتصادی کسانی از قبیل ج. جی. ا. پوکاك بین لیبرالیسم لاك و آنچه روش جمهوریخواهانهٔ کلاسیك یا سنت انسانگراییِ مدنی برای بحث سیاسی می‌خوانند، که جیمز هرینگتون و دیگران آن را در قرن هفدهم توضیح دادند و سرانجام تبدیل به محکوم‌کردن تلقی رعیت‌پروری و فساد حکومت شد، فرق می‌گذارند.[۲۴] این بحث می‌گوید در حالی که لیبرالهای اولیه بر رفتن پی اهداف خصوصی صحّه می‌گذاشتند، تندروهای سنت انسانگراییِ مدنی از اجتماع آرمانی یونان و روم باستان الهام می‌گرفتند که اعضای آن با شرکت در امور همگانی به‌خاطر خیر و صلاح عمومی، منافع شخصی را کنار می‌گذاشتند. تأکید این تندروها بیشتر بر منافع شخصی و اجتماعیِ شهروندیِ فعالانه بود تا بر نظر لاك در باب حقوق فردی در برابر دولت، از جمله حق مقاومت در مقابل قدرت خودکامه. چنین فرض می‌شد که شهروندان از راه شرکت در امور همگانی تواناییِ انسانی خود را تحقق می‌بخشند و از فساد سیاسی هم پیشگیری می‌شود. بنابراین بر حسب نظر مورخان اخیر، رقیب بحث لیبرالهای اولیه دربارهٔ حقوق طبیعی و خودکفایی فردی، بحثی بود که از فضایل مدنی و همبستگی جمعی استقبال می‌کرد.

در میان نظریه‌پردازان سیاسی هم تمایلی وجود داشته است که لیبرالیسم را مکتب فکریِ فردگرایی ترسیم کنند. آنچه نقد اجتماعیِ لیبرالیسم خوانده شده، و از اوایل دهۂ ۱۹۸۰ بسیاری در این باره به بحث پرداخته‌اند،[۲۵] متمرکز بر نظریهٔ

24 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

25 E.g. Alsdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

چهارچوب با طیب خاطر علایق شخصی‌شان را دنبال کنند. جان کلام بحث این است که حکومتِ مشروع ریشه در رضایت کسانی دارد که تحت اقتدار آنند. باز هم از *دو رساله* نقل کنیم:

> در حالی که انسانها، بنا بر آنچه گفته شده، حسب طبیعت خویش همگی آزاد، برابر و مستقل هستند، هیچ کس را نمی‌توان بی *رضایت* او از این رکن اخراج و محکوم به قدرت سیاسیِ شخص دیگر کرد. لهذا تنها راهی که هر شخص می‌تواند خویشتن را از آزادی طبیعی خویش محروم و *پایبند دولت مدنی کند* از طریق توافق با دیگر انسانها برای اتحاد در یك اجتماع است به جهت زندگی راحت، امن و آسوده در بین دیگران و اطمینان خاطر در تمتع از اموال خویش و امنیت بیشتر در مقابل آنانی که متعلق به آن جامعه نیستند.

استنباط این نظریهٔ اتفاق آرای جامعهٔ سیاسی این است که دولت باید در برابر کسانی که بناست از حقوقشان محافظت کند جوابگو باشد، و پیام اصلی *دو رساله* این است که ''جمع مردم'' می‌تواند به‌طور مشروع در برابر قدرت خودکامه مقاومت ورزد.

بنابراین مکتب فکریِ حقوق طبیعی وسیله‌ای بود عقلی که لیبرالهای اولیه با استفاده از آن به مبارزه با استبداد سیاسی بر می‌خاستند. اما این مکتب فکری به افراد به چشم موجوداتی انتزاعی نگاه می‌کرد و حامل این تصور بود که آنچه برای وجود انسان اساسی است بستگی به روابط اجتماعی ندارد و، علاوه بر این، عضویت در اتحاد سیاسی برای حمایت از آزادیهای فردی در حکم وسیله است. این برداشت مبنای این اظهار عقیده است که لیبرالیسمِ کلاسیك مبتنی بر شکلی از بورژوازی یا فردگراییِ ''مالکیت‌گرا'' بود که رویِ پیگیریِ اهداف شخصی، بخصوص کسب ثروت، به قیمت تعهدات گسترده‌تر اجتماعی، صحّه می‌گذاشت.[۲۳] بنا به نوشتهٔ *دو رساله*، ''هدف بزرگ و اصلی انسانها از ورود در منافع مشترك و تن دادن به حکومت، حفظ اموالشان است''. پس لیبرالیسم را در

23 C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

شخصی را به بهای غفلت از حوزهٔ امور همگانی تجویز کند. حتی نزد آن لیبرالهایی که حکومت را بر پایهٔ رضایت فرضیِ افرادِ طبیعتاً مستقل دانسته‌اند، از لاك گرفته تا رالز، احساسی از خیر و صلاح عمومی وجود دارد. بر پایهٔ این نظریهٔ، ترتیبات منصفانهٔ سیاسی نه تنها دستاوردهای مشترك افرادی آزاد و برابر است، بلکه از سوی شهروندانی هوشیار و مراقب خطر قدرت خودکامه حفاظت می‌شود. لاك استدلال می‌کرد که "کل خلایق" حق دارند در برابر حکومت ناعادل مقاومت ورزند، و لیبرالهای بعدی طرفدار انتخابات دموکراتیك و دیگر اَشکال مشارکت عمومی‌بوده‌اند. نزد رالز خودِ حفظ‌نهادهای صحیح دموکراتیك خیری عمومی است که، به نوشتهٔ او در *نظریهٔ عدالت*، "از طریق فعالیت مشترك شهروندان در حالت‌وابستگی متقابل به‌فعالیت مناسب‌دیگران" حاصل می‌شود. در میان لیبرالهای اولیه هم اعتقادی وجود داشت که جامعه‌ای سالم متضمن اجتماعی اخلاقی از افرادی است با روحیهٔ توجه به امور عمومی که در راه اهداف مشترك همکاری کنند. همچنان‌که دیدیم، مورخانی مانند پوکاك وجود دو بحث رقیب سیاسی در قرنهای هفدهم و هجدهم را برجسته می‌کنند: بحث لیبرالیِ حقوق فردی، در مقابلِ زبانِ کلاسیك و جمهوریخواهانهٔ فضایل مدنی. به گمان من در تفاوتهای این دو بحث غلو شده زیرا آرمان جمهوریخواهیِ کلاسیك برای حکومت شهروندان بر خویش شاخصِ خود لیبرالیسم بود.

نزد لیبرالهای اولیه، آرمان خودگردان شدنِ شهروندان از طریق توزیع قدرت و اقتدار نخبگانِ موجود در میان جمع بسیار بزرگتری از مردم حاصل می‌شود. مرکز این استراتژی، اعتقاد به منافع مالکیت در سطحی گسترده است. آنان استدلال می‌کردند که دارایی خصوصی در مالکان آن انضباط اخلاقی و مدارای دوجانبه‌ای پدید می‌آورد که مایهٔ دوام و بقای جامعهٔ عادل است. لیبرالها کم و بیش در واقع ایدئولوژی‌ای بورژوایی بنا می‌کردند و برای این کار بحثشان این بود که جامعه‌ای منظم وابسته به فضایلِ ملازمِ کسب داراییِ خصوصی است. اما در صحّه گذاشتن بر گسترش تلقیات بورژوایی نسبت به جامعه، خواست آنها نه تبلیغ برای خودگرایی غیراجتماعیِ "خودِ" فارغ از مسئولیتهای عمومی، بلکه تبلیغ برای فضایل شهروندانی بود آگاه به تعهداتشان در هیئت سیاسی.

لیبرالهای اولیه برای تسهیل این روندِ *آمبورژوازه شدن* به حمایت از استراتژی

*عدالت* جان رالز[26] است که در سال ۱۹۷۱ انتشار یافت و بیانیهٔ طرحْپایهٔ لیبرالیسم در قرن بیستم به شمار می‌آید. رالز که فیلسوفی آمریکایی است، در نظر می‌آورد که کدام اصولِ یك جامعهٔ منصف و "منظم" احتمال دارد که بیش از همه سبب رضایت عمومی اعضای آن شود. او موقعیتی فرضی را در نظر می‌گیرد که در آن افرادی خردمند و آزاد به مناظره دربارهٔ قواعدی اساسی می‌پردازند که آنها را قادر می‌سازد در جامعه‌ای در کنار هم زندگی کنند. توافق چنین افرادی، به نظر رالز، اول بر سر شایستگی یکسانِ همه در برخورداری از آزادیهای اساسی مدنی، و دوم، بر مطلوب بودنِ سیاستهای توزیع امکانات رفاهی به منظور اطمینان از فرصتهای مساوی برای همه است. در این زمینه، اتفاق نظر بر اصول عدالت که رالز در توصیف شرایطی طبیعی که افراد به بحث پیرامون موارد همکاری سیاسی می‌پردازند، و رالز آن را به "موضع اصلی" منتسب می‌کند کمتر به بحث ما مربوط است تا این واقعیت که روایت فرضیِ او از منشأهای حکومت در سنت قراردادهای اجتماعی لاك جا می‌گیرد. به همین سبب است که نظریهٔ عدالت رالز در چشم اجتماع‌گرایان[27] تأیید این نظر گرفته شده که لیبرالیسم شکلی از فردگراییِ غیراجتماعی است. چرا که هم لاك و هم رالز مبانی یك جامعهٔ سیاسی سالم را با جدا کردن افراد از آن بررسی می‌کنند. اجتماع‌گرایان می‌گویند لیبرالها با استقلال بخشیدن به "خود" و از نظر منطقی مقدم دانستنِ آن بر جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد، اتحاد سیاسی را ترتیباتی ابزارگونه برای مردمی به حساب می‌آورند که اساساً دنبال منافع شخصی‌اند.

اتهام فردگراییِ غیراجتماعی را می‌توان به‌طور دقیق به اختیارگرایان یا محافظه‌کارانِ طرفدار بازار آزاد وارد کرد که جامعه را مجموعه‌ای از افراد رقابت‌جو می‌بینند که بیشتر میل مشترك به امنیت به هم پیوندشان داده است تا آگاهی از شهروندی. مارگرت تاچر می‌گفت: "چیزی به‌نام جامعه وجود ندارد، فقط افراد وجود دارند." اما به‌رغم انتقاد اجتماع‌گرایان، شواهد اندکی وجود دارد که لیبرالیسم شکلی مالکیت‌گرا از فردگرایی باشد که دنبال کردن اهداف

26 John Rawls, *A Theory of Justice*.

27 communitarians

رادیکال جریان یابد که در آن، تصور سنتی از جامعه به‌عنوان سلسله مراتبی انعطاف‌ناپذیر جای خود را به ساختاری مشتمل بر حقوق مساوی دهد که به موجب آن افراد در حیطه‌های سرنوشت‌ساز زندگی‌شان آزادیِ عمل دارند. از جملهٔ این رادیکالها، مساواتیان[۲۸] بودند، گروهی که در سال ۱۶۴۶ شکل گرفت و راهبرِ برنامهٔ گستردهٔ آنها برای اصلاحاتِ سیاسی فرض آزادی و برابریِ طبیعی بود. جان لیلبرن، یکی از رهبران مساواتیان، در کتاب *دفاع از آزادی انسان آزاد*[۲۹] (۱۶۴۶) به تشریح نظری پرداخت که محور مکتب فکری حقوق طبیعی بود، که هیچ شکلی از اقتدار مشروعیت ندارد مگر مبتنی بر رضایت کسانی باشد که مشمول آنند:

> برای هر انسانی چه اهل معنویت باشد و چه دهری، و چه روحانی و چه غیرروحانی، نامعقول، گناه‌آلود، ناعادلانه، شیطانی و ظالمانه است که خود را دارای قدرتی، مرجعیتی و آیینی قضایی فرض کند و چنین قدرتی را صاحب شود تا بر هر قِسم مردمی در جهان بدون رضایت آزادانهٔ آنها فرمان براند و حکومت یا سلطنت کند.

به نظر مساواتیان، طی استیلای نورمنها و برقراری نظامی مبتنی بر امتیازهای موروثی، انگلیسیهای ”آزاد به دنیاآمده“ از آزادیهای اساسی خویش محروم شدند، اما زمان آن فرارسیده که از طریق توزیع قدرت و ثروت از نخبگان بین عامهٔ مردم آن آزادیها دیگر بار احیا گردند.

پیشنهاد مساواتیان برای توزیع قدرت بین مردم عادی شامل قانونی اساسی برای حفاظت از آزادیهای مدنی به منظور تضمین این نکته بود که حکومتْ مقید به قانون و آزادی عمل محدودی داشته باشد. برجسته‌ترینِ این آزادیها حق پیروی از وجدان در امور روحانی بود. بیزاری از قواعد سنتیِ مذهب و سلسله مراتب روحانی از این اعتقادِ پروتستانهای رادیکال مایه می‌گرفت که تمام مؤمنان قادر به اجتهادند، یعنی در جامعه‌ای اهل مدارا و تساهل در برابر دگراندیشی، هرکس صلاحیت دارد راه خویش را به سوی حقیقت انتخاب کند.

28 Levellers

29 *The Free Man's Freedom Vindicated*

دوجانبه‌ای پرداختند که همچنان مشخصهٔ این مکتب فکری باقی مانده است. از یك سو می‌کوشیدند قدرت ثروت موروثیِ منبعث از مالکیت زمین را تضعیف کنند. اشرافیت را طبقه‌ای عاطل و انگل تصویر می‌کردند که درآمدی بی‌رنج از طریق بهرهٔ زمین به چنگ می‌آورد و امتیازها و انحصاراتش نمی‌گذارد دیگران روی پایشان بایستند. علاوه بر این، می‌گفتند روحیهٔ بنده‌پروری‌اش در میان تودهٔ مردم سبب تمکینی می‌شود که با زندگی مبتنی بر آزادی عمل و مرام شهروندی ناسازگار است. و به همین ترتیب لیبرالها، از سوی دیگر، خواهان فضیلتمند کردنِ طبقهٔ کارکُن بودند. می‌گفتند فقرا با مقتصد و خودکفاشدن هم خویشتن را از وابستگی به اشراف می‌رهانند و هم آن فضایل‌مدنی‌ای را که تضمین‌کنندهٔ ثبات سیاسی است به دست می‌آورند. به این ترتیب، از لحاظ تاریخی، لیبرالها مخالف منافع نابحق امتیازهای اشرافیت و علاقه‌مند به تعالیِ اخلاقیِ فقرا بوده‌اند. این میل مداوم به همگانی‌کردنِ ارزشهای بورژوایی سرنخ مهمی است در جستجو برای هویت این ایدئولوژی.

تصویری که از توجه لیبرالها به شریف بودنِ همه از طریق تحقق حقوق مساوی به دست می‌آید تصویر جامعهٔ یك‌طبقه‌ای است که در آن، به‌رغم نابرابری در ثروت، عادات مشترکی برای منضبط‌بودن و احساس مسئولیت شهروندی وجود دارد. این با تصویر محافظه‌کاران از ساختار طبقه یا فرمانده‌ـ فرمانبر که در آن ثروتمندان و قدرتمندان بر اکثریت اِعمال رهبری می‌کنند و به آنها انضباط می‌بخشند تفاوت دارد؛ و با آرمان جامعهٔ بی‌طبقهٔ سوسیالیست‌ها هم که نابرابریهای ناشی از رقابت اقتصادی را از میان می‌بَرَد فرق می‌کند.

## تاریخچه

آرمان همیشگیِ به‌وجود آمدن شهروندانی آزاد، مستقل، مالدار و شریف را می‌توان با نگاهی به گذشتهٔ این ایدئولوژی در متن تاریخ و جامعهٔ بریتانیا روشن‌تر کرد.

همچنان‌که دیدیم، لیبرالیسم در مرحلهٔ کلاسیکش حول فکر حقوق طبیعی شکل گرفت، مفهومی که طی دوران جنگ داخلی دههٔ ۱۶۴۰ بیان روشنی یافت. تضاد بین سلطنت‌طلبان و طرفداران تشکیل مجلس سبب شد سیلی از افکار

جامعه‌ای بنا نهند که در آن هیچ‌کس وابسته به ارادهٔ شخص دیگری نباشد. مساواتیان، بنا بر مرامنامه‌شان با عنوان *توافقنامهٔ مردم آزاد انگلستان*،[۳۲] بی‌آنکه قصد "همتراز کردنِ مرتبه‌ها و امحای دارایی اشخاص را داشته باشند تا همه چیز مشترك شود"، پیشنهاد می‌کردند که مالکیت داراییها از راه الغای انحصارات اقتصادی، روش به ارث رسیدنِ کل اموال غیرمنقول به پسر ارشد[۳۳] و دیگر سپرهای محافظِ امتیازهای مبتنی بر زمینداری، هرچه گسترده‌تر پخش شود. به این ترتیب آن گروههایی که وابسته به بنده‌پروری اشرافند، از جمله پیشخدمتها و صدقه‌بگیران، سرانجام از میان خواهد رفت و هر فرد مذکر بالغی قادر خواهد بود در دموکراسیِ مبتنی بر مالکیت از حقوق کامل سیاسی برخوردار باشد. در اقدامات پیشنهادی مساواتیان برای تضمین خودکفایی فقرا، برنامه‌ای هم برای با سواد کردن و تنویر افکار آنها در نظر گرفته شده بود. به اعتقاد ، مساواتیان، جامعه‌ای از افراد درس‌خوانده و بی‌آقا بالا سر شامل شهروندانی شریف خواهد بود که حقوق مادرزادی خویش به عنوان انگلیسیهایی آزاده را اِعمال خواهند کرد.

به این ترتیب، مساواتیان ایدئولوگهایی مشخصاً بورژوایی نبودند که پیش‌درآمدِ عصر جدیدِ انباشت سرمایه و پیدایش کارگر مزدبگیر باشند. آرمان آنها جامعه‌ای بود متشکل از مالکان مستقل که در جامعه‌ای مدنی از مجال کافی برخوردار باشند تا زندگی خویش را به طرزی مسئولانه شکل بدهند، به حقوق دیگران احترام بگذارند و از حقوق خویش به‌عنوان شهروند در جهت همکاری برای اطمینان از حفظ نظامِ منصف و عادل استفاده کنند. این تصویری است که در نوشته‌های بعدی لیبرالها به‌کرّات تکرار شد: جامعه‌ای یك‌طبقه از شهروندانی آزاد که هر یك مسئول امور خویش باشد و کمكِ مشخصی به منفعت عمومی برساند.

32 *An Agreement of the Free People of England*

۳۳ سنت primogeniture تمهیدی بود برای یکپارچه ماندنِ املاك، که در عمل منجر به تمرکز کل چنین اموالی در دست گروه محدودی می‌شد که نسبت بسیار کوچکی از جامعه را تشکیل می‌داد. روش مکمّلِ این قاعده در اروپای عصر فئودالی، entail یا وقف خاص بود که به موجب آن فروش یا واگذاری اموال معینی که به شخص ارث رسیده باشد ممنوع بود.ـم.

برنامهٔ مساواتیان از الغای سلطنت و منصب لردی هم که دژهای قدرت خودکامه و امتیازهای اقتصادی به حساب می‌آمدند و از تشکیل مجلس نمایندهٔ عامّه‌ای که هر سال از سوی رأی‌دهندگان بیشتری انتخاب شود حمایت می‌کرد. حالا بر سر اینکه تا چه حد بیشتر، بین مفسّران اختلاف نظر وجود داشته، با عنایت به این نکته که آیا لیبرالیسم مرامی است محدود و مشخصاً بورژوایی یا نه. مساواتیان ظاهراً از صحّه‌گذاشتن بر حق رأی برای همگان اکراه داشتند چرا که هنگام درخواست تعمیم حق رأی، پیشخدمتها و صدقه‌بگیران را نیز مانند زنان مستثنا کردند. یك توضیح این است که مساواتیان نخستین مبلّغانِ فردگراییِ مالکیت‌گرایانه‌ای بودند که رفتن به دنبال منافع اقتصادیِ شخصی را تأیید می‌کرد.[30] بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در ارتباط دادن حقوق سیاسی به دارایی این اعتقاد را بروز می‌داده‌اند که افراد درمانده در رقابت موفقیت‌آمیز در اقتصادِ مبتنی بر رقابتْ حق شهروند بودن را از دست داده‌اند. اما گرچه یقیناً مردسالاری و دیگر اصول مفروضی که در آن زمان غالب بود تندرویِ مساواتیان را تعدیل می‌کرد، احتیاط‌شان دربارهٔ حدود حق رأی لزوماً ریشه در میل به صحه گذاشتن بر نابرابریهای سرمایه‌داری که هنوز در مرحلهٔ جنینی بود نداشت. یك توضیح محتمل‌تر برای کنار گذاشتن پیشخدمتها و صدقه‌بگیران از جرگهٔ رأی‌دهندگان این نظر بود که، به گفتهٔ ماکزیمیلیان پتی[31] در همان زمان، این قبیل "اشخاص وابسته به ارادهٔ انسانهای دیگرند و قاعدتاً باید از ناخشنود کردن ولینعمتهای خویش بیمناك باشند". اعتراض مساواتیان به امتیازهای اشرافی این بود که چنین امتیازهایی حافظ سلسله مراتبی از روابط اجتماعی یعنی حاکم و رعیت، ارباب و نوکر است که با شرایط طبیعی انسانیِ آزادی و برابری منافات دارد. به اعتقاد مساواتیان کسانی که در ته سلسله مراتب جا دارند به دلیل مکانیسم کنترل اجتماعی که متضمن اطاعت آنها از اربابان است قادر به انتخاب آزادانهٔ سیاسی نیستند.

استراتژی مساواتیان برای اعادهٔ شرایط طبیعیِ آزادی و برابری این بود که

30 MacPherson, *The Political Theory of Possesive Individulism.*

31 Maximillian Petty

> هرگاه تودهٔ مردم واجد قدرت حکومت گردند بدترینِ حکمرانان از کار در خواهند آمد. اینان ناپخته و عجول، و سر به هوا و بی‌تداوم بوده و همواره آلت دست اشخاص مکّاری خواهند شد که ایشان را به ارتکاب فجیع‌ترین جنایات وادار می‌نمایند تا مطیع مقاصد خویش سازند. بعلاوه، حکومت دموکراتیك در طبیعت خود مستبدانه است زیرا که خود را تنها منبع قدرت می‌داند که از آن مفرّی به جهت استیناف وجود ندارد. بدین لحاظ است که این هیولای چند سر، یعنی دموکراسی مطلقه، جمیع مفاسد و نقایص همزاد خود، یعنی سلطنت مطلقه، را داراست بدون اینکه هیچ‌یك از کیفیات منوّرهٔ نوع اخیر را برای مکتوم داشتن عیوب خود واجد باشد.

تاکر سپس به تجلیل از فضایل حکومت مختلط می‌پردازد که در آن ”نجیب‌زادگی موروثی“ محور حفظ تعادلِ مبانی دولت است.

این دفاع از ثروت موروثی یك دنیا با حملهٔ مساواتیان به همهٔ شکلهای امتیازهای مرسوم فاصله داشت. پشتیبانی ویگ‌ها از حکومتِ محدود و نیز مدارای مذهبی ارتباطی مختصر با رادیکالیسمِ قرن پیش فراهم می‌کرد. با این همه، هستهٔ لیبرال ویگ‌گراییِ اشرافی، اگر واقعاً بتوان آن را لیبرالی دانست، در پوسته‌ای از محافظه‌کاری پوشیده شده بود. نقطه‌ای وجود داشت که لیبرالیسمِ وابسته به نظام مستقر اگر بتوان ویگیسم را چنین تعریف کرد وقتی تماسش را با ریشه‌های مکتب فکری‌اش از دست داد، به محافظه‌کاری گرایید و به تقبیح طرز تفکر مبتنی بر حقوق طبیعی پرداخت احتمالاً به آن رسید. ادموند بِرك همصدا شدن با سنت، و نه حقوق طبیعی، را مبنای سنجش جامعهٔ مُنصف و عادل گرفت و دفاع غرّایش از سلسله مراتب اجتماعی او را به بلای لیبرالیسمِ فلسفهٔ روشنگری و پدرِ محافظه‌کاریِ انگلیسی مشهور ساخت. بِرك ویگ بود.

هرچند که بیشتر ویگ‌های قرن هجدهم از تندرویِ قرن پیش دست برداشتند، دیگران برای گسترش آزادیهای مدنی و حقوق سیاسی توسل به عقیدهٔ حقوق طبیعی را ادامه دادند. در نخستین دهه‌های آن قرن بعضی از آنها که از آنچه تصور می‌شد تمایل نظام مستقر ویگ به فساد مالی و استبداد اجرایی باشد ناراحت بودند به پیروی از مساواتیان در صدد دفاع از گسترش مالکیت خصوصی به‌عنوان دژی در برابر قدرت استبدادی برآمدند. جان ترنچارد در

تصور مساواتیان از دموکراسی بر پایهٔ جنسیت بود. حتی تندروها فرضشان بر این بود که زنان احتیاجی به حق رأی ندارند زیرا رفاه و منافع آنها در منافع شوهرانشان به‌عنوان رئیس خانوار ملحوظ است. این تمایل به مستثنا کردن زنان از حقوق تا قرن نوزدهم ادامه یافت. علاوه بر این، همهٔ لیبرالها به اندازهٔ مساواتیان مشتاق توزیع عادلانه‌تر ثروت در جامعه، به‌عنوان مقدمه‌ای برای شهروندیِ تام و تمام، نبودند.

در قرن هجدهم کسانی که ادعا می‌کردند وارث مبارزات قرن پیش علیه سلطنت مطلقه و یکدستیِ مذهبی‌اند ویگ‌ها[۳۴] بودند که از نظام حکومت پارلمانی و حدی از مدارای مذهبی جانبداری می‌کردند. اما ویگ‌ها، به‌عنوان مردانی صاحب ثروت و مقام که بسیاری‌شان از عنایات عالیهٔ حکومت برخوردار بودند، نه تمایلی به مخالفت با نظم مستقر داشتند و نه میلی به طرفداری از دموکراسی، که در چشم آنها به معنی حکومت مردمِ بی‌سر و پا بود. به اعتقاد آنان حکومت را باید برای اقلیت صاحب‌مکنت گذاشت که چون در اجتماعِ "منافع" اقتصادیِ کافی دارد منافع سیاسی توده را بهتر از خود آنها تشخیص می‌دهد. مرجح دانستن نظام انگلیسیِ حکومت مختلط از سوی ویگ‌ها که در آن پادشاه، لردها و مجلس عوام به سبب وجوه مشترکی که در قدرت دارند مراقب یکدیگر باشند تا قدرت مطلقه به دست کسی نیفتد و در این نظام بخش "مردمیِ" قوهٔ مقننه از سوی کسانی انتخاب شود که مال و مکنت حسابی دارند از همین جاست.

بیشتر ویگ‌ها با احساس شرمندگی دربارهٔ آن جنبه از میراث ایدئولوژیك‌شان که برابریِ سیاسی و اقتصادی را باور داشت، از وارد شدن در مفهوم حقوق طبیعی طفره می‌رفتند. اما از اواسط قرن هجدهم در برابر درخواست فزایندهٔ رادیکالها به توسعهٔ آزادیهای مدنی و سیاسی، به محکوم‌کردن جان لاك به‌عنوان مُبَلّغ اصلی حقوق طبیعی پرداختند. جوزایا تاکر در *چهار نامه در باب موضوعهای مهم ملی*[۳۵] (۱۷۸۳) به توضیح این نکته پرداخت که چرا تودهٔ مردم از نظر سیاسی ناتوانند:

[34] Whigs

[35] Josiah Tucker, *Four Letters on Important National Subjects.*

*نامه‌های کاتو*،[۳۶] بیانیه‌های مردم‌پسند ویگیسم رادیکال که در دههٔ ۱۷۲۰ به شکل مقالاتی در روزنامه چاپ شد، پیشنهاد کرد برای توزیع عادلانه‌تر ثروت قانونی ارضی به اجرا در آید و نیز اقدامات دیگری برای گسترش آزادیهای فردی صورت گیرد. ترنچارد استدلال می‌کرد که افرادی از نظر اقتصادی خودکفا که درك درستی از آزادی عمل خویش در ساختار حقوق مساوی داشته باشند برای برطرف کردن خطر قدرت خودرأی، شهروندانی نمونه خواهند بود:

> مساعی صادقانه و استعدادهای مفید هر فرد، در همان حال که در خدمت عامه خواهد بود، برای خود او نیز به‌کار خواهد رفت؛ و در همان حال که به خویش منفعت می‌رساند، عامهٔ مردم را نیز منتفع می‌کند: منافع جمعی و شخصی به‌کمك هم می‌آیند؛ همه با مسرت خاطر سهمی در حفظ کل ادا کرده با شجاعت از آن دفاع می‌کنند.

در این‌جا بار دیگر آرمانِ جامعه‌ای متکی به خود و مشتمل بر افرادی از نظر سیاسی مسئول مطرح است.

مفهوم حقوق طبیعی را ناراضیانی در تلاش خویش برای به دست‌آوردن آزادیهای مذهبی هم به‌کار بردند. هدف اصلی آنها مبارزه با قوانینِ سوگند وفاداری[۳۷] بود که با نگه‌داشتنِ بسیاری از مناصب دولتی برای پیروان کلیسای انگلستان از مزایای کلیسای مستقر حفاظت می‌کرد. به اعتقاد این مخالفان، مذهبِ دولتی به دلیل زیر پا گذاشتنِ خودمختاری فرد برای قضاوت شخصی در باب موضوعهای روحانی ناقض شرایط طبیعی آزادی و برابری است. ریچارد پرایس در *شواهد بهبود شرایط بشر در آتیه*[۳۸] (۱۷۸۷) نوشت کار حکومت این است که " از *اموال* مردم دفاع کند، نه مراقب *روح* آنها باشد و از کلیهٔ شهروندان شریف از هر مسلك و مرامی *به‌طور مساوی* حمایت کند، نه یك فرقهٔ مذهبی را برتر از دیگران بداند". جامعه‌ای که در ترتیبات خویش آزادیهای طبیعی را

36 John Trenchard, *Cato's Letters.*

37 Test and Corporation Acts

38 Richard Price, *The Evidence for a Future Period of Improvement in the State of Mankind.*

بگنجاند شامل مذاهبی خواهد بود که داوطلبانه از آنها پیروی می‌شود و با هم برابرند.

زمانی که پرایس این مطالب را می‌نوشت، همچنان که دیدیم، رادیکالهایی مانند پِین خواهان مساوات نه تنها در آزادیهای مدنی بلکه در حقوق سیاسی از راه حق رأی برای همه بودند. ناکامی بریتانیا از تبدیل شدن به جمهوری دموکراتیك در زمان انقلاب فرانسه رادیکالها را بر آن داشت که فکر حقوق همگانی را در قرن بعد هم مطرح کنند. هفته‌نامهٔ *نانکانفورمیست*، که ناشر آن مقامی روحانی به‌نام ادوارد مایِل[۳۹] بود، برای جدا کردن کلیسای انگلستان از دولت و پذیرفتن تمام افراد مذکر بالغ برای رأی دادن مبارزه می‌کرد، و اقدام اخیر را وسیله‌ای برای پرورشِ شهروندانی‌شریف‌می‌دانست که تلقی حرمت و تبعیّت بازدارندهٔ آنها نباشد. به نظر *نانکانفورمیست* نه تنها مردان کارکن به‌عنوان حقی طبیعی شایستهٔ برخورداری از حق رأی‌بودند، بلکه برخورداری‌شان از حق رأی انگیزه‌ای می‌شد برای کسب فضایل منضبط شدن و احترام متقابل که تدبیر سالم مدنی بر آن پایه استوار خواهد ماند. *آشتی طبقهٔ میانه و طبقهٔ کارگر*[۴۰] (۱۸۴۲) که شامل رشته مقالاتی در *نانکانفورمیست* بود دموکراسی را روندی آموزشی توصیف می‌کرد که به فرد و به جامعه سود می‌رساند:

> فقط بگذاریم از لحاظ سیاسی دست فقرا را که با سایر طبقات همتراز شده‌اند گرفته ایشان را داخل مجمع آنانی که مرتبهٔ اجتماعی بالاتری دارند داخل کنیم تا روح ایشان طبیعتاً به زندگی تازه‌ای بیدار و ملتفت حوائجی گردند که پیشتر بر آنها معلوم نبوده است. پس آنگاه حاجتی نخواهد بود که تعلیمات بر فقرا تحمیل گردد و ایشان آرزوی تعلیمات خواهند نمود. انسان وقتی یك مرتبه اذن دخول به محیط جدید یافته باشد زود به آن خو می‌گیرد و ندرتاً قبل از خوانده‌شدن به جهت حضور در آن محیط واجد شرایط لازمه است. میل مردم به حرمت نفس را با ارتقای مرتبهٔ ایشان بالا ببریم تا در قلب ایشان سائقهٔ شریفهٔ ایفای نقش از طریق کسب شأن بیدار گردد. تعمیم حق رأی کامل به مردم، که از تهییج به عدم تمکین بسیار

[39] Rev Edward Miall, *Nonconformist*.

[40] *Reconciliation Between the Middle and Labouring Classes*

کاران طرفدار بازار آزاد از نابرابریها و امتیازهای کسب و کار سرمایه‌داری دفاع می‌کردند. فکر اقتصاد بی لگام وسیله‌ای بود که با آن به محکوم کردنِ امتیازهای ثروت موروثی و هواداری از دامنه‌ای گسترده‌تر برای استقلال فردیِ مردم عادی ادامه می‌دادند.

گاه گفته می‌شود که راست جدید دههٔ ۱۹۸۰ در سنت قرن نوزدهمیِ مکتب لیبرالیسم منچستر گام بر می‌داشت. اما اعضای مکتب منچستر، برخلاف محافظه‌کاران جدید، قصد برداشتن نابرابریهای حاکم را داشتند. بعضی از آنها درگیر جنبشی حامیِ تجارت آزاد بودند که به الغای تعرفه بر واردات غلّه در سال ۱۸۴۶ منجر شد. به اعتقاد آنان قانون غله بهای نان را در داخل بالا می‌بُرد و به این ترتیب نوعی مالیات بود که از فقرا به سود زمینداران گرفته می‌شد. رهبران نهضت ضد قانون غله، ریچاد کابدن و جان برایت، همانند مساواتیان در قرنهای پیش، بی‌عدالتی‌های موجود را به نظام امتیازهای موروثی نسبت می‌دادند که با ورود نورمنهای فاتح ایجاد شد، و استدلال می‌کردند ارکان حکومت که ویگ‌های اصلی ستایشگر آن هستند برای حفظ ثروت نابحق ''خانواده‌های بزرگ‌ملاك انگلستان'' طراحی شده است. کابدن و برایت بحثشان علیه حمایت اقتصادی را به پیشنهادهایی ربط می‌دادند، از جمله حق رأی برای خانوار و برنامه‌ای تعلیماتی، تا تودهٔ مردم قادر شود به استقلالی دست یابد که گمان می‌رفت پایه و اساس شهروندِ شریف‌بودن است. به این ترتیب، مفهوم اقتصاد آزاد به جای آنکه برای تأیید انگیزه‌های اکتسابیِ افراد اهل رقابت به کار رود، اساس دید لیبرالها از جامعه‌ای متشکل از شهروندان خودمختار شد که در برخورداری از حقوق اساسی برابرند.

مفهوم حقوق طبیعی در نوشته‌های جان استوارت میل، یکی از تأثیرگذارترین متفکران لیبرال بریتانیا، هم غایب بود. میل می‌گفت فردی که استقلال او تأمین شده باشد و مصمّمانه پی تحقق خواستهای خویش برود به رفاه و پیشرفت جامعه کمك خواهد کرد، و آثار میل از این نظر بیان هوشمندانهٔ این فرض بود که امروز برای ما آشناست، یعنی نظام سالم اجتماعی ناشی از مجموعهٔ شهروندان شریف است. نکتهٔ جالب تازگی استدلال میل و پیشنهاد او برای ایجاد جامعه‌ای است که در آن افرادِ مستقل‌الرأی در جهت اهداف مشترك همکاری کنند. در

> فاصله دارد، حسب قوانین معمول طبیعت بشر موجد حرکتی عظیم در ذکاوت و اخلاق عامه گشته ظرف مدتی قلیل صاحب کمالات، نظم و حتی مذهبی می‌گردد که هیچ وسیلهٔ دیگری قادر به ایجاد آنها نیست.
> ملاحظهٔ عظمای جامعه این است که کل طبقات به جای ممانعت قانون از خارج باید در اعمال خویش از طریق کفّ نفس انتظام‌یافته و هدایت گردند. لیکن افراد هیچ موقعی در بند اطاعت نیستند مگر وقتی که حرمت شایسته و بایسته از ناحیهٔ سایرین شامل حال ایشان گردد. تا آن وقت، صرف‌نظر از مذهب که حکومتهای بشری را با آن کاری نیست، محركِ عظمیٰ نیاز است و سرچشمهٔ درونی سر به مُهر است و انسان آن چیزی است که مجبور است باشد، نه هر آنچه بدان میل دارد. طریق برانگیختن انسانها این نیست که ایشان را ناچیز بشمرند، و طریق واداشتن ایشان به دوست‌داشتنِ نظم و احترام به قانون این نیست که منافع نظم را از ایشان دریغ و قانون را به اسبابی برای منکوب‌کردن ایشان بدل گردانند. ایشان را در مکانی که شایستهٔ آنند قرار بدهید و در همان حال موجبات اصلی سرپیچی را از ایشان دور و محرك اصلی کردار مجدّانه، متین و سلیم را فراهم نمایید....

به این ترتیب حق رأی برای مردان سبب ایجاد حس استقلالی در فقرا می‌شود که فضیلت مدنی از آن برمی‌خیزد.

تا این زمان درخواست تعمیم آزادیهای فردی معمولاً بدون توسل به حقوق طبیعی انجام می‌شد. این مفهوم در کتاب *ثروت ملل* آدام اسمیت[۴۱] (۱۷۷۶) که بیانیه‌ای کلاسیك از سوی اقتصاد بازار آزاد بود جای برجسته‌ای نداشت. بعضی مفسّرانْ استدلهای اسمیت در دفاع از ”نظامی مبتنی بر آزادی طبیعی“ را، که توصیف اوست از اقتصادی که در آن افراد بتوانند فارغ از مداخلهٔ دولت به دنبال منافع خویش بروند، اغلب شاهدی می‌گیرند بر این نکته که لیبرالیسم مرامی است مشخصاً فردگرایانه که جایگاه و اعتبار این مکتب فکری در شکل کلاسیك آن را محافظه‌کاران طرفدار بازار آزاد به ارث برده‌اند. اما لیبرالهای قرنهای هجدهم و نوزدهم در استفاده از بحث اقتصاد رقابت‌جو نه بر به‌حداکثر رساندن منافع شخصی بی توجه به مصالح عمومی صحه می‌گذاشتند و نه مانندمحافظه-

41 Adam Smith, *Wealth of Nations*.

> ندارد. در عصر جدید، علاقهٔ فعالانه به سیاست اول چیزی است که ذهن را به علایق و تفکرات عالی رهنمون گشته اول قدم به بیرون از محدودهٔ کوته‌بینانهٔ خودخواهی‌هایِ فردی و خانوادگی و نخستین منفذ در حصار تنگ مشغله‌های روزانه است.... دارا بودن و اِعمال حقوق سیاسی، از جمله شرکت در انتخابات، یکی از وسایل مهمه است در تربیت اخلاقی و فکری اذهان عامّه؛ و کلیّهٔ حکومتها را باید بغایت ناقص دانست مگر هرکس که متابعت از قوانین بر او فرض است در وضع و اجرای آنها صاحبِ رأی و نظر باشد، یا در آتیه صاحب رأی و نظر گردد.

میل گرچه طرفدار قبول کل افراد برای رأی دادن بود، از نوعی حق رأی تسهیمی[۴۶] جانبداری می‌کرد، یعنی به افرادی که بر حسب حرفه یا صلاحیت شغلی‌شان "بتوان به‌ظنّ غالب فرض کرد برتری معقولی در علم و کمالات دارند" حق رأیی اضافی تعلق گیرد. قصد او در دادن وزن بیشتری به رأی افراد مطلع مقابله با همان چیزی بود که در کتاب *درباب آزادی* آن را سیطرهٔ "ابتذال عمومی" توصیف می‌کرد. میل امیدوار بود که نظامِ رأی مضاعف[۴۷] بتواند تضمین کند که قوانین موضوعه حاوی عقیدهٔ افرادی صاحب علم و اطلاع خواهد بود.

دلمشغولی جان استوارت میل با لگدکوب شدنِ فردیت زیر فشار همسانگراییِ جمع شاید مغایر با اعتقاد لیبرالی‌ای به نظر برسد که می‌توان به مردمِ معمولی اعتماد کرد که متمدنانه رفتار کنند. اما او هم مانند مساواتیان معتقد بود طبقهٔ کارگر، به سبب انقیادش در برابر اقلیت مالدار، نگذاشته‌اند به هنر حکومت کردن بر خود عمل کند. استراتژی او هم، باز مانند مساواتیان، ایجاد جامعه‌ای بود که در آن به هرکس هم انگیزه و هم فرصت بدهند به طرزی از نظر اجتماعی مسئولانه آزادی عمل داشته باشد. میل اعتقاد داشت که به حساب آوردن دستاورد تحصیلی و دیگر موقعیتها در تعیین شمار آرایی که هر فرد می‌توان بدهد فقرارا برخواهدانگیخت تا پی بهبود وضع خویش بروند. پیشنهاد

46 graduated suffrage

۴۷ plural voting، مقرراتی که بر اساس آن فرد بتواند در بیش از یك حوزه رأی بدهد.ـ م.

*باب آزادی*[۴۲] (۱۸۵۹) از پاره‌ای جهات بحثی بود به روال معهود، هرچند فاخر، در جانبداری از نظریهٔ دولت محدودی که به آزادیهای فردی تجاوز نمی‌کند. اما در حالی‌که لیبرالهای اولیه دولت خودرأی را محکوم کرده بودند، میل مفهوم آزادی را برای هشدار دادن علیه جباریت افکار عمومی به کار می‌برد. به اعتقاد میل، در جامعهٔ نوین فشار فزاینده‌ای برای همسان کردن وجود دارد که مانع خودانگیختگیِ فردی و گونه‌گونی فرهنگی می‌شود. اما بدون مجالی برای تجربیات فردی در زندگی، تواناییهای بالقوهٔ انسان به مانع برخواهد خورد و جامعه دچار سکون خواهد شد.

اشتیاقِ جان استوارت میل به جامعه‌ای باز و دارای چندگانگیِ قدرت سیاسی[۴۳] شکل‌دهندهٔ تلقی‌اش نسبت به دموکراسی بود. او مدافع حق رأی برای مردان و (برخلاف لیبرالهای اولیه) زنانِ بالغ بود و در *انقیاد زنان*[۴۴] (۱۸۶۹) برای این موضوع پیشنهادهایی دائر بر تأمین حقوق مساوی برای زنان، هم‌درقضاو هم‌درسیاست، ارائه داد. میل تا حدی به این سبب طرفدار حق رأی برای همگان بود که محروم‌ماندگان از این حق همواره از سوی کسانی که قدرت سیاسی دارند استثمار می‌شوند، و هم به این دلیل که فضایل شهروندی با اِعمال حقوق دموکراتیك پرورش می‌یابد. ادلّه‌ای که میل در *افکاری در باب اصلاحات پارلمانی*[۴۵] (۱۸۵۹) در دفاع از دموکراسی ارائه می‌دهد بی‌شباهت به آنچه در *نانکانفورمیست* چاپ می‌شد نیست:

> مهم است که آحاد افرادِ تحت حکومت در حکومت نظر داشته باشند بدین لحاظ که مشکل بتوان متوقع بود آنانی که نظر ندارند مِن‌غیر حق در مرتبه‌ای مادون آنانی باشند که نظر دارند. این ملاحظه در مقام یکی از اسباب تعلیم همگانی حتی از این نیز مهمتر است. شخصی که از مشارکت در هر نوع امر سیاسی برکنار بماند شهروند نیست و احساسات یك شهروند را

42 *On Liberty*

۴۳ برای توضیح بیشتر دربارهٔ اصطلاح چندگانگیِ قدرت سیاسی نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۲۴.ـم.

44 *The Subjection of Women*

45 *Thoughts on Parliamentary Reform*

اقلیتی نیست تا استعداد دیگران برای کمک‌کردن به رفاه عمومی از طریق پرورش خویش تا بالاترین درجهٔ ممکن را ناکام بگذارد.

گرین گمان نمی‌کرد که دولت برای برداشتن موانع اجتماعی و اقتصادی از سر راه شهروند محترم کار زیادی باید بکند. او نیز، مانند لیبرالهای اولیه، اعتقاد داشت بیشتر گرفتاریهای جامعهٔ بریتانیا ناشی از نظام امتیازهای موروثی است که با فتح انگلستان به دست نورمنها برقرار شد. به نظر گرین نفوذ مداوم قدرت اشرافیت به معنی تلقی دیرپایِ تمکین و انقیاد در میان طبقات کارگر و نیز اکراه سیاسی از پرداختن به مضرّات بزرگ ملاکّی بود. وقتی آثار فئودالیسم با اقداماتی از قبیل مالیات بستن بر ثروت موروثی از میان برود، فقرا احترام شهروند بودن در اقتصادی عمدتاً رقابتی را به دست خواهند آورد.

لیبرالهای دیگر، تحت تأثیر تعریف گرین از آزادی به‌عنوان ظرفیت مثبت افراد برای پرورش خویش تا بالاترین درجهٔ ممکن، اعتقاد کمتری به اثر بخشیِ سرمایه‌داری فارغ از مقررات داشتند. آنچه آنها را برانگیخت تا فلسفهٔ بزرگ شدن دولت را صورت‌بندی کنند استفاده‌ای بود که هواداران اقتصاد آزاد (که در فصل بعد دربارهٔ آن بحث خواهد شد) از نظر داروین پیرامون انتخاب طبیعی می‌کردند تا ثابت کنند جامعه از طریق تنازعی رقابت‌جویانه پیشرفت می‌کند که در آن کارفرمایانِ "صالح" ثروت می‌اندوزند و کارفرمایانِ "ناصالح" متحمل عواقب بی‌صلاحیتیِ خویش خواهند شد. لیبرالهای جدید با صورت‌بندیِ کردن نظریهٔ تکامل خویش به این بحث پاسخ می‌دادند تا نشان بدهند به دلیل بی‌فعالیت ماندن دولت است که "ناصالح بودنِ" توده دائمی می‌شود. ال. تی. هابهاوس (۱۹۲۹-۱۸۶۴)، یکی از مبلغان پرکار لیبرالیسم جدید، در جامعهٔ نوین سر برآوردنِ شکلی عالی‌تر از اخلاقیات را تشخیص داد زیرا شهروندان تمایلی فزاینده به کنار گذاشتن نفع خصوصی به خاطر منافع عمومی دارند. گسترش ارزشهای دموکراتیک، کاهش تضاد طبقاتی، و آمادگی برای ازخودگذشتگی در سیاستهای عمومی ، مثلاً، از طریق وضع قوانینی برای کارخانه‌ها و بهداشت از جمله نمودهای پیشرفت اجتماعی بود.

هابهاوس نظریهٔ جمع‌گراییِ تکاملی‌اش را برای توجیه برنامه‌ای گسترده‌تر از برنامهٔ اصلاحات اجتماعی مورد نظر گرین به کار برد. در کتاب *لیبرالیسم*

دیگرش در *اصول اقتصاد سیاسی* (۱۸۴۸) برای برپا کردن زنجیره‌ای از تعاونیهای اقتصادی بود که کارگران در آنها بتوانند صاحب سرمایه و در مدیریت آنها تصمیم‌گیرنده باشند. نتیجهٔ این کار، "انقلابی اخلاقی" است که به طبقهٔ کارگر احساس آزادی عمل و درگیری در فعالیتی نه در جهت منافع شخصی و محلی، بلکه برای خیر عمومی می‌دهد. میل در همان کتاب نوشت جامعه به‌حدی رسیده است که باید با فقرا نه به‌عنوان رعایا بلکه به‌عنوان شهروند رفتار کرد به طوری که "چشم‌انداز آینده بستگی به آن حدی دارد که آنان انسانهایی عقلانی شوند". مسئلهٔ عمومی‌کردنِ تمایل به استقلال هوشمندانه موضوعی بود که میل در نوشته‌هایش مدام به آن گریز می‌زد.

توجه لیبرالیسم به شهروندیِ محترمانه در دهه‌های پس از مرگ میل برخی نویسندگان را برانگیخت تا تصویری مشخص‌تر و پرقدرت‌تر از منافع عمومی به دست بدهند. آنان برای این کار پیشنهاد کردند که دولت، به‌عنوان متولی منافع عمومی، مسئولیت دارد موانعی اجتماعی و اقتصادی را که نمی‌گذارند افراد به رفاه جامعه کمك خاصی برسانند از سر راه بردارد. بسیاری از این لیبرالهای جدید یا، آنچنان که مشهورند، پیشرو تحت تأثیر ادعای تی. اچ. گرین (۸۲-۱۸۳۶)، فیلسوف دانشگاه آکسفورد و عضو لیبرال انجمن شهر، بودند که آزادی را نباید صِرفاً به معنی منفیِ فقدان موانع بیرونی بر سر راه عمل شخص گرفت. آزادی فردی لزوماً با رقابت بر سر منابع کمیاب جامعه در چهارچوب اقتدار دولتی در حداقل که محدود به حفظ نظم و قانون باشد به دست نمی‌آید. به اعتقاد گرین آزادی افراد تا آن حدی است که بتوانند استعداد خویش برای رفتار عقلی و اخلاقی را به عمل درآورند، و نزد او این به معنیِ تعالی یافتن در ورای علایق کوته‌بینانه و نفع شخصی به منظور مشارکت در شیوهٔ زندگی جمعی بود. به این ترتیب، آزادی را باید به‌عنوان ظرفیتی مثبت برای شهروندی دید. گرین در سخنرانی مشهوری با عنوان "قانون لیبرال و آزادیِ قرارداد" (۱۸۸۱) گفت حکومت باید با رهاندن فقرا از جهل، بیماری، خانه‌های نکبت‌بار و استثمار شدن در محیط کار "شرایطی برقرار کند که بدون آنها اِعمال آزادانهٔ اختیار آدمی ناممکن است". مدافعان اقتصاد بازار آزاد معتقد بودند که چنین مقرراتی نافی حقوق مالکان و کارفرمایان است. گرین در پاسخ می‌گفت آزادی مجوزّی برای

> باید درک اجتماعی ـ مطلب را هم اضافه کرد، یعنی اصرار براینکه چنین درخواست‌ها یا حقوقی برای رشد فردی باید بر حاکمیت رفاه اجتماعی منطبق گردد.

از این دیدگاه، درک مثبتی از آزادی به‌عنوان ظرفیتی برای تحقق بخشیدن به توانایی انسان مستلزم فراهم شدن‌رفاه و دیگرحقوق اجتماعی‌به منظور دستیابی به آرمان مرسوم لیبرالیسم از نظر آزادیهای برابر برای همه بود.

دو نفر، که هردوی آنها عضو حزب لیبرال بودند، طراحان اصلی رفاه اجتماعی یا سرمایه‌داری با چهرهٔ انسانی به حساب می‌آیند که از ۱۹۴۵ تا به قدرت‌رسیدن ''راست جدید'' در دههٔ ۱۹۸۰ بر بریتانیا حاکم بود. کتاب *نظریهٔ عمومی اشتغال، بهره و پول*[۴۸] (۱۹۳۶) تألیف جان مینارد کینز (۱۹۴۸-۱۸۸۳) دفاعیه‌ای کلاسیك برای اقتصاد مختلط فراهم آورد که بر اساس آن، دولت عهده‌دار مدیریت کلی سرمایه‌گذاری و مصرف می‌شود، در همان حال که تولید را برای بخش خصوصی می‌گذارد. به اعتقاد کینز، این نوع اقتصاد مختلط هم حافظ آزادیهای فردی و تنوع فرهنگی است و هم بیکاری وسیع و دیگر گرفتاریهای اجتماعی را که پرورندهٔ رژیمهای سلطه‌جوست از میان می‌بَرَد.

نفر دیگر، ویلیام بِوریج[۴۹] (۱۹۶۳-۱۸۷۹)، نامزد ناموفق حزب لیبرال، در دههٔ ۱۹۴۰ چندین گزارش نوشت که مبانی ایدئولوژیك جامعهٔ رفاهِ بعد از جنگ شد. به اعتقاد بِوریج، وظیفهٔ دولت از میان بردن محرومیت و بیکاری با اقداماتی فراگیر از قبیل بیمه‌های اجتماعی، درمان رایگان، تعیین حداقل دستمزد و ادارهٔ اقتصاد به شیوهٔ کینزی است. بِوریج به مجمعی از لیبرالها گفت آزادی

> به معنی چیزی بیش از رهایی از قدرت خودکامهٔ دولتهاست. آزادی یعنی آزادی از بندگی ـ اقتصادی در برابر نیاز، نکبت و دیگر مصائب اجتماعی؛ یعنی آزادی از قدرت خودکامه در هر شکل آن. انسانی که از گرسنگی رو به موت است آزاد نیست زیرا تا زمانی که سیر شود نمی‌تواند فکری جز برآوردن احتیاجات فیزیکی‌اش داشته باشد؛ چنین کسی از حد انسان به حیوان تنزل

48 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money.*
49 William Beveridge

(۱۹۱۱) استدلال کرد که دولت باید از طریق سیاستهایی رفاهی که هزینه‌هایش با مالیات تأمین شود ''مساواتِ معیشتی در حقوق'' برقرار سازد. نیّت هابهاوس دفاع از اقدامات دولت لیبرال بین سالهای ۱۹۰۶ و ۱۹۱۱ بود، از جمله فراهم کردن مقرری برای سالخوردگان و بیمهٔ بیماری و بیکاری. افزوده بر این، در بحث پیرامون حداقل دستمزد و دیگر حقوق اجتماعی، این فرضِ لیبرالهای اولیه را کنار گذاشت که اقتصاد بازار می‌تواند برای هرکس پایه‌های اقتصادیِ آزادی عمل فردی فراهم کند. برخلاف نظر اصحاب فلسفهٔ داروین، فقر و بیکاری نه نشانهٔ شکست اخلاقی یا نقصی شخصیتی در افراد، بلکه نشانهٔ ناکامل بودنِ ساختاریِ اقتصادی است که همواره بعضی مردم را از حوائج یك زندگی ارزشمند محروم می‌کند. این وظیفهٔ دولت است که با بسیج ''منابع مشترك و قدرت سازمان‌یافتهٔ اجتماع برای برآوردن نیازهای عمومی'' به مقابله با نقایص سرمایه‌داری بازار برخیزد. هابهاوس به جنگ این فکر رفت که حقوق مالکیت خصوصی مقدس است و چنین دلیل آورد که ثروت را نه آدمهایی جدا از دیگران گرد می‌آورند و نه به تنهایی حفظ می‌کنند. بُعد اجتماعیِ ایجاد ثروت به دولتها حق می‌دهد بخشی از درآمد فرد را مازادی به حساب آوَرَد که باید به‌عنوان مالیات گرفته شود تا بتوان برای فقرا دستمزدی حداقل و مزایای دیگر فراهم کرد.

هابهاوس فکر داراییِ مازاد را از دوستش ج. ا. هابسن (۱۹۴۰–۱۸۵۸) وام گرفته بود که می‌گفت توزیع عادلانهٔ ثروت به منظور تأمین دستمزدی معیشتی برای فقرا تأمین‌کنندهٔ کاراییِ اقتصادی است زیرا به آنها قدرت خرید می‌بخشد. هابسن در کتاب *بحران لیبرالیسم* (۱۹۰۹) خواستار اقداماتی در جهت تعیین مقرراتی سیاسی برای اقتصاد و نیز سیاستهای رفاهی شد:

> اینك لیبرالیسم خود را رسماً متعهد به کاری کرده است که به یقین دربرگیرندهٔ مفهومی جدید از دولت در ارتباط با زندگی فردی و کسب و کار خصوصی است. آن مفهوم، سوسیالیسم در هیچ‌یك از معانی معتبر این واژه نیست، هرچندکه تلویحاً به‌معنی افزایشی قابل توجه در مالکیت عمومی و در نظارت بر صنایع است. چنین سیاستی از این نقطه نظر که به بهترین وجه تداوم لیبرالیسم اولیه رانشان می‌دهد، درك و تحقق کامل‌تر آزادیهای فردیِ مستتر در فرصتهای مساوی برای رشد افراد است. اما به این نقطه نظرِ فردی

بودند مشتاق پائین‌کشیدن پرچم لیبرالیسم بودند. اما به‌رغم تأیید مفسّرانی که این مکتب فکری را نوعی آزادیِ غیراجتماعی می‌دانند، ''راست جدید'' در این تصور که خود را تجلی دوبارهٔ لیبرالیسم کلاسیك می‌دانست در اشتباه بود. بازار آزاد، همانند خود آزادی، یکی از آن مفاهیم فرّاری است که برای منظورهای سیاسی متفاوتی به کار رفته است. در حالی که لیبرالهای کلاسیك این مفهوم را برای حمله به هر شکلی از امتیاز نابحق و رعیت‌پروری به کار می‌گرفتند، فردگرایانی محافظه‌کار، از رابرت پیل گرفته تا مارگرت تاچر، آن را برای دفاع از ثروت و اقتدار اقلیت به کار برده‌اند. فردگراییِ سلطه‌جویانهٔ راست وجوه مشترك زیادی با هیچ شکلی از لیبرالیسم ندارد.

سوسیالیست‌ها می‌توانند با حقانیت خیلی بیشتری مدعی شوند که میراث‌برِ لیبرالیسم‌اند. آنان همراه با لیبرالها، و برخلاف محافظه‌کاران، معتقدند که توزیع عادلانه‌تر ثروت برای تأمین حق برابر به آزادی لازم است. تفاوت در این است که سوسیالیست‌ها میل داشته‌اند فرض کنند اهداف آنها با تداوم نظام مالکیت خصوصی ناسازگار است. مارکس و انگلس در نخستین شمارهٔ نشریهٔ کمونیست (۱۸۴۷) نوشتند:

> ما از آن کمونیستهایی نیستیم که در پی از میان بردن آزادیهای فردی هستند و می‌خواهند دنیا را تبدیل به سربازخانه‌ای عظیم یا کارگاهی غول‌آسا کنند. یقیناً هستند کمونیستهایی که، با وجدان راحت، از تأیید مالکیت خصوصی سر باز می‌زنند و دوست دارند آن را از جهان محو کنند، زیرا به عقیدهٔ آنها مالکیت خصوصی مانعی بر سر راه هماهنگیِ کامل است. ولی ما تمایلی به عوض‌کردن آزادی با مساوات نداریم. ما اعتقاد پیداکرده‌ایم که ... در هیچ نظام اجتماعی، آزادی به حد جامعه‌ای مبتنی بر مالکیت اشتراکی ضمانت نشده است.

مسئله برای سوسیالیست‌ها البته این است که با ناکامیِ شکلهایی از برنامه‌ریزی دولتی در غرب و، چشمگیرتر از آن، با فروپاشی رژیمهای کمونیست در دههٔ ۱۹۸۰، مالکیت عمومی بی‌اعتبار شده است. جاذبهٔ کنونی ''بازار'' و دیگر شکلهای سوسیالیسم که هواداران آنها مدافع نوعی توزیع عادلانه‌تر ثروت در

> می‌یابد. انسانی که جرئت نمی‌کند در برابر چیزی از ناحیهٔ کارفرما یا سرکارگرش که احساس می‌کند ناعادلانه است برنجد آزاد نیست.

به این ترتیب، فراهم کردن اشتغال کامل در جامعهٔ رفاه تاکتیك دیگری در استراتژی لیبرالیسم برای دستیابی به تساوی در حقوق بود.

## نتیجه گیری

بحث اصلی این فصل این است که انسجام لیبرالیسم را باید در روشی یافت که تعهدی مداوم به حق برابر در برخورداری از آزادی در زمینه‌های مختلف تاریخی بروز کرده است. بحثی مربوط به آن که با صراحتِ کمتری مطرح می‌شود این است که لیبرالیسم اساساً ایدئولوژی چپ است. همچنان که گاه صاحب‌نظرانی می‌گویند، هواداران لیبرالیسم نه بر خودخواهیِ بی حائل و مانع افرادی اهل کسب و کار که قصد انباشت سرمایه دارند، که بر حقوق شهروندانی درگیر در تلاشی دوجانبه برای حفظ نظام اجتماعیِ عادلانه‌ای صحه گذاشته‌اند. موضوعی نهایی که باید بدان پرداخت جایگاه لیبرالیسم در جامعهٔ نوین است. در بریتانیا، این مکتب فکری برای مدتی نسبتاً کوتاه از تاریخش به حزبی سیاسی منضمّ شد. حزب لیبرال در دههٔ ۱۸۵۰ شکل گرفت، طی جنگ جهانی اول آرایَش را از دست داد و در دههٔ ۱۹۸۰ در حزب سوسیال دموکرات ادغام گشت. از میان رفتن حزب لیبرال لزوماً نشانهٔ از هم پاشیدن لیبرالیسم به‌عنوان یك رشته اصول که اشخاصی معتقد به حقِ برابر آزادی به آنها ایمان دارند نیست. چه در قرنهای گذشته و چه امروز، کسانی که آنها را لیبرال می‌شناسیم ممکن است خودشان را با این صفت معرفی نکنند. ارزشهای لیبرالی را می‌توان در مخالفت با تبعیض جنسی و نژادی، در دفاع از حقوق اقلیتها و در مبارزه‌ای که در بریتانیا برای خودرأییِ دولت، مثلاً، از طریق ایجاد لایحهٔ حقوق یا قانون اساسی مکتوبی از سر گرفته شده است، تشخیص داد. لیبرالیسم به معنی وسیع کلمه در همه جای جامعه پخش است.

اما این پراکندگی حد و حدودی دارد. در دههٔ ۱۹۸۰ برخی محافظه‌کارانِ طرفدار اقتصاد آزاد در جنگی که برای پس‌زدنِ دولت از حیطهٔ اقتصاد راه انداخته

# ۳

# محافظه‌کاری

## رابرت اِکِلْشال

برابرنهاد [آنتی‌تز] مشترك بین جامعه‌ای که برای خیر و رفاه همه سازمان‌یافته باشد و جامعه‌ای که به سود طبقه‌ای که بر آن حکومت می‌کند بچرخد کاذب است. همه لابد قبول دارند که جامعه باید برای منفعت عموم سازمان یافته باشد، اما سؤال این است که آیا برای منفعت عموم است که باید طبقهٔ حاکمه‌ای وجود داشته باشد یا نه.

کریستفر هالیس، *مرگ یك جنتلمن: نامه‌های رابرت فاسِت* [1]

محافظه‌کاران وقتی مدتی دربارهٔ آزادی حرف بزنند باورشان می‌شود این همانی است که آنها می‌خواهند. اما چیزی که محافظه‌کاران می‌خواهند آزادی نیست؛ چیزی که آنها می‌خواهند، تا آن حد که از اقدام سیاسی ساخته است، نوعی آزادی است که نابرابریهای موجود را

[1] Christopher Hollis, *Death of a Gentlemean: The Letters of Robert Fossett*, Glascow, William Collins, 1957, 35.

ساختار مالکیت خصوصی و رقابت اقتصادی‌اند از همین جاست. اما سوسیالیسم بازار، هرچند که چنین توصیفی برای آن به کار نمی‌رود، از زمان مساواتیان یکی از وجوه تفکر لیبرالی بوده است.

یکی از انتقادهایی که همواره از ناحیهٔ فردگرایان به لیبرالیسم جدید وارد می‌شد این بود که از نظر صحّه‌گذاشتن بر سیاستهای دسته‌جمعی، سوسیالیستی است. همین اتهام را گاه مفسّرانی هم که می‌گویند این مکتبِ فکری در مرحلهٔ پساکلاسیکش نامشخص و بی‌انسجام شد وارد می‌کنند. این اتهام بر پایهٔ فرضِ کاذبی است که لیبرالیسم اولیه مرامی فردگرا بود. نظری موجه‌تر این است که سوسیالیست‌های امروزی، با دلبستگی‌شان به رقابت اقتصادی، لیبرالهایی‌اند در پوششی دیگر، و مبارزهٔ جاری برای تحقق آرمان حقوق برابر متضمن بقای این مکتب فکری به‌عنوان یك رشته ارزشها و اصولی است که از نظر فکری سختگیرانه و متقاعدکننده‌اند حتی اگر آنهایی که درگیر این مبارزه‌اند برچسب لیبرال نخورند.

بازدارندهٔ نیروهای بازار بود و برنامهٔ بازسازیِ اجتماعی‌اش را با نوعی عقاید انتزاعی بیان کرد که محافظه‌کاران به بیزاری از آنها شهرت دارند. البته ممکن است بگویند کسانی که می‌خواهند نهادهای مستقر اجتماعی را به هم بریزند هراندازه خودشان را با این عنوان معرفی کنند باز محافظه‌کارِ واقعی نیستند. توری‌های[4] انگلیسیِ سبك قدیم میل داشتند اصحاب تاچر را کسانی قلمداد کنند که می‌خواهند به مکتب لیبرالیسم منچستری قرن نوزدهم برگردند، یعنی جزم‌گرایانی در عرصهٔ اقتصاد که حزب محافظه‌کار را از نظر ایدئولوژیك به بیراهه برده‌اند؛ و برخی دانشگاهیان هم ترجیح می‌دهند رادیکالهای "راست جدید" را لیبرالهای کلاسیك یا نوکلاسیك بخوانند تا محافظه‌کار. اما تکفیر محافظه‌کاران قسم‌خورده‌ای که نظراتشان با این یا آن تصورِ قالبی جور در نمی‌آید هم تا حد زیادی دلبخواه است و هم به انواع تاریخی مختلف این مکتب فکری بی‌توجهی نشان می‌دهد. ظاهراً ارجح است که بپذیریم محافظه‌کاران می‌توانند در تلقی خویش نسبت به تغییرات اجتماعی تندرو یا سنتی باشند، و این ایدئولوژی را به گونه‌ای دسته‌بندی کنیم که هر دو نوع را در خود جا بدهد.

اما حساس‌بودن به تنوع تاریخی می‌تواند مخاطرات تعقّلیِ خود را داشته باشد. برخی مفسران که به تفاوتهای درونیِ محافظه‌کاری آگاهند به گونه‌ای دربارهٔ انواع مختلف آن مطلب می‌نویسند که گویی نمایندگان خطوط مختلف آن پسر عموهایی دور و اعضای خانوادهٔ بزرگی‌اند که جز نام خانوادگی‌شان وجه مشترکی ندارند. نتیجه، گم‌کردنِ مشخصه‌های خاص این ایدئولوژی و بی‌معنی

← پیدایش اقلیت نودولتِ کوچکی انگشت می‌گذارند که در نتیجهٔ سیاستهای حزب محافظه‌کار بریتانیا در دههٔ ۱۹۸۰ به ثروتهای بادآورده رسید، بی آنکه اجرای چنین سیاستی به بهبود موقعیت کلی آن کشور، و اکثریت مردم، در صحنهٔ اقتصاد جهانی کمکی اساسی کرده باشد. در چشم‌اندازی تاریخی، شاید بتوان «راست جدید» را پاسخ مؤثر طبقهٔ حاکمهٔ بریتانیا به سیاستهای سوسیالیستیِ بیمه‌های اجتماعی در آن کشور دانست که از پایان جنگ جهانی دوم میدان عمل آنها را بسیار محدود کرده بود. در آمریکا نیز نمایندگان تراز اول محافظه‌کاران و جمهوریخواهان منکر لزوم دخالت دولت در امور رفاهی و مالیات گرفتن از اغنیا برای پرداخت حقوق ایام بیکاری‌اند و می‌گویند انجمنهای خیریه بی هیچ تحمیلی بر بودجهٔ عمومی همواره چنین وظایفی را انجام می‌داده‌اند.ـ م.

4 Tory, Tories

حفظ کند یا آنهایی را که از دست رفته‌اند احیا کند.

موریس کاولینگ، "شرایط موجود"، در *مقالات محافظه‌کارانه*[۲]

## مسائلی در به‌دست دادنِ تعریف

یك مسئله در تعریف محافظه‌کاری این است که کسانی، چه خودِ محافظه‌کاران و چه مفسّران دانشگاهی، اکراه دارند اذعان کنند این ایدئولوژی از نظر تعقّلی مشکلاتی جدی به همراه دارد. در برخوردی بر پایهٔ عرف عام، مفهوم این مکتب فکری در معنای تحت‌اللفظیِ فعل "حفظ کردن" وجود دارد و محافظه‌ـکاری به‌معنیِ یك رشته ارجحیتها یا عقاید در باب تغییرات اجتماعی گرفته می‌شود. می‌گویند محافظه‌کاران نسبت به برنامه‌های بلندپروازانه برای بهبود شرایط انسان شكّاكند، به‌جای گمانپردازی دربارهٔ بهشت زمینیِ آینده، به منافع شیوهٔ مرسومِ زندگی رضایت می‌دهند و با ردّ نقشه‌های من‌درآوردیِ کسانی که می‌خواهند طرحی نو دراندازند، اصلاحات گام‌به‌گامی را که برای هدایت کشتی مملکت لازم است ترجیح می‌دهند.

این برخورد به چندین دلیل متقاعدکننده نیست، بخصوص چون هستند محافظه‌کارانی غیرمتعارف که گاه از تغییرات اساسی جانبداری می‌کنند. برای مثال، در دههٔ ۱۹۸۰ به‌اصطلاح "راست جدید"[۳] به نهادهایی حمله کرد که

2 Maurice Cowling, 'The Present Condition', in M. Cowling, ed., *Conservative Essays*, London, Cassell, 1978, 9.

۳ اصطلاح New Right در بریتانیا برای طرز فکر و سیاستی به‌کار می‌رود که مارگرت تاچر، نخست‌وزیر حزب محافظه‌کار (۹۰–۱۹۷۹) نمایندهٔ آن به شمار می‌آید. مدافعان این مشی سیاسی اعتقاد دارند هر جامعه‌ای با دلسپردن به تمایلات نوع‌دوستانه و خیرخواهانه و تلاش برای تأمین حداقلی از معیشت و رفاه برای تك‌تك اعضای جامعه، از رقابت با دیگر ممالك پیشرو و نیرومند در می‌ماند. اینان معتقدند باید اقتصاد جامعه را به حال خود گذاشت تا رشد کند و ناتوانی برخی افراد در همراه‌شدن با ضرباهنگ آن، در دراز مدت، مسئلهٔ مهمی نیست، زیرا کسانی که سرانجام از رقابت پیروز بیرون می‌آیند واقعاً شایستهٔ برخورداری از تنعماتی‌اند که با زحمات خود آنها فراهم شده است. مخالفان نظریهٔ «راست جدید» می‌گویند استفاده از «بقای اَصلَح» برای لگام‌برداشتن از قدرت مالی و ثروتهای موروثی به تنهایی مشکل بریتانیا یا هر کشور دیگری در زمینهٔ عقب‌ماندگی از تکنولوژی نوینِ تولید را حل نمی‌کند. دستهٔ اخیر بر

←

فکری و شیوه‌ای برای زندگی است تا مکتبی سیاسی".[۷] عباراتی از این قبیل هنوز در صدر برخی کتابها که دربارهٔ محافظه‌کاری نوشته می‌شود به چشم می‌خورد.[۸]

این قضیّه که محافظه‌کاری ریشه در عدم تمایلی طبیعی به تغییر دارد از نظر تحلیلی بی‌ارزش است و الگوهای غیرتاریخیِ رفتار فردی را با ظهور مجموعه‌ای از آرا در برهه‌ای خاص در فرهنگ غرب و در میان گروههای اجتماعیِ خاص پیرامون اهداف حکومت و سازمان جامعه مخلوط می‌کند. محافظه‌کاری را باید نه به‌عنوان بیان عادات و غرایزی دائمی، بلکه به‌مثابه نقطه‌نظری مشخص از جامعه فهمید، جامعه‌ای که با مبارزات سیاسی و تقسیمات طبقاتی در دولتهای پس از قرون وسطیٰ شکل گرفته است.

به این حرف هم نباید زیاد بها داد که محافظه‌کاری کیفیتاً با دیگر ایدئولوژیها تفاوت دارد چون بیرون از حیطهٔ ایدئولوژی است. کسانی که محافظه‌کاری را طرز فکر می‌دانند [نه گرایشی سیاسی] اغلب ایدئولوژی را به‌عنوان شکلی کجروانه و "بیگانه" از علم تخطئه می‌کنند[۹] که مشتمل است بر مفاهیمی خیالپردازانه و پرورش‌دهندهٔ این توهّم که نظام سیاسی را می‌توان به نحوی چشمگیر بهبود بخشید. در مقابل، گفته می‌شود محافظه‌کاران به درکی راستین از امور انسانی می‌رسند چون با نهادهای موجود ارتباطی روزمره و عملی دارند. خود این اصرار که محافظه‌کاری ایدئولوژی نیست در واقع امر تمهیدی است ایدئولوژیك از ناحیهٔ هواداران این مکتب فکری، و بیشتر بخشی است از شلوغ‌بازی در مباحث ایدئولوژیك تا برخوردی تحلیلی.

هرکسی محافظه‌کاری را معادل مخالفت با تغییرات بنیادی می‌داند حرف چندان نپخته‌ای نمی‌زند. اس. پی. هانتیگتن بحث جالبی دارد در فهم محافظه‌-

7 R.J. White, *The Conservative Tradition*, 2nd edn, London, Adam & Charles Black, 1964, 1.

8 E.g.J.A. Thompson and Arthur Mejia, eds, *Edwardian Conservatism: Five Studies in Adaptation*, London, Croom Helm, 1988, 1.

9 Kenneth Minogue, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, London, Weidenfield and Nicolson, 1985.

کردن مرزهایی است که محافظه‌کاران را از لیبرالها، سوسیالیست‌ها و دیگران جدا می‌کند.

در آنچه در پی می‌آید نشان خواهیم داد که، برای تشخیص صفات مشترك ایدئولوژیك، شباهتهای کافی بین اعضای خانوادهٔ محافظه‌کاران وجود دارد و آنچه این مکتب فکری را از رقبایش مجزا می‌کند توجیه نابرابری است. بحث با بررسی دقیق دو برخوردِ بدیلی که هم‌اکنون مشخص کردیم ادامه می‌یابد.

## محافظه‌کاری و سُنّت

کسانی که محافظه‌کاری را تلقی‌ای نسبت به تغییر تعریف می‌کنند اغلب از آن مکتبِ فکری تصویری برتر از ایدئولوژیهای رقیب به دست می‌دهند. بحث‌شان این است که ایدئولوژیهای دیگر مشوّق طرحهایی غیرعملی برای بهبود جامعه‌اند اما محافظه‌کاری مؤید ارزش چیزهایی است که در تجربیات تاریخی آزموده شده و با این کار هر توهّمی در این باره که نقایص آنچه را بشر ترتیب داده است می‌توان در عصری طلایی در آینده از میان برد می‌زداید. محافظه‌کاری در کنارآمدن با عیوب ترتیبات بشر و تبدیل آن به آنچه "سیاست نقایص"[5] خوانده شده چنین وانمود می‌کند که پیرو غریزه‌های زمان‌ناپذیر است. اف.ج.سی. هِرنْشاو[6] در اثر پرشورَش *محافظه‌کاری در انگلستان* (۱۹۳۳) ریشه‌های این مکتب فکری را به احتیاط آدم ابوالبشر در جنّات عَدْن می‌رساند. به‌نظر هِرنْشاو، حوّا نخستین تندرو عالم بود: بی‌پروا، گرفتار خواب و خیال، بازیچهٔ دست مار و وعده‌های دروغین او ـــ و مارْ نیایِ کارل مارکس به حساب می‌آید. نویسندگان دیگر چنین نظر می‌دهند که محافظه‌کاری ریشه در فطرت انسان دارد که چیزهای آشنا را ترجیح می‌دهد و به گمانپردازیِ نظری بی‌علاقه است. آر. ج. وایت در سرآغاز کتابی که در سال ۱۹۵۰ منتشر شد نوشت "محافظه‌کاری بیشتر عادت

5 Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hocker to Oakeshott*, London, Faber, 1978.

6 F.J.C. Hearnshaw, *Conservatism in England.*

محافظه‌کاری، به‌عنوان هشداری به ایدئولوژیهای معتقد به عمل، واکنشی است به تجدد و به این اعتقاد که از طریق درانداختن طرحی نو در مقیاس بزرگ می‌توان جوامع را از خرافات و سلطهٔ گذشته رهاند. خوش‌بینی دنیای نوین در روشنگری لیبرالیسم و در این فرض بیان می‌شد که هر فردی از نظر اصولی می‌تواند سر از کار جهان دربیاورد، قواعد نظم اجتماعی عادلانه را بفهمد و در راه ساختن نهادهایی که بتوانند در پیشگاه عقل جوابگو باشند با دیگران همکاری کند. طی عصر روشنگری، بخصوص در زمان انقلابهای آمریکا و فرانسه، بسیاری از چیزهایی که اکنون بیانیه‌های کلاسیك محافظه‌کاری شناخته می‌شوند شکل گرفت. در آمریکا جان آدامز و الکساندر همیلتون به دفاع از "اشرافیت طبیعی" در ثروت و رهبریِ اخلاقی به‌عنوان وسیله‌ای برای ایجاد ثباتی همانند ثبات مملکتی نیمه فئودال از قبیل بریتانیا در جامعه‌ای نوپا پرداختند. در فرانسه، ژوزف دو مِستر[۱۳] و دیگران به مقابله با ندای آزادی، برابری، برادری برخاستند و برای مقابله با انقلاب خواستار استقرار قدرت مطلقهٔ دولت مذهبی شدند. در بریتانیا شایان ذکرترین مدافع رژیم سابق ادموند بِرکِ ایرلندی‌تبار بود که، با ردّ اعتقاد فلسفهٔ روشنگری به قابلیت انسان برای رفتن رو به کمال، از میراث گذشته دفاع می‌کرد.

در *تأملاتی در باب انقلاب فرانسه* (۱۷۹۰)، جان کلامِ ردیّهٔ بِرك بر نظرات ژاکوبنهای فرانسوی و مؤتلفان انگلیسی‌شان این ادعای او بود که برای ادارهٔ امور عمومی تجربهٔ تاریخی قابل‌اتکاتر از گمانپردازی‌های انتزاعی است. به نظر او جامعه محصول رشد اندام‌واره است و اندوخته‌ای پدید می‌آورد از حکمت نسل بعد از نسلِ آدمیانی که تدبیر امور را بیشتر با آزمایش و خطا آموخته‌اند تا با حضور در سمینارهای فلسفی برای بحث در حقوق انسان. وجود نظام سیاسی نه برای تحقق حقوق جهانشمول، بلکه برای تأمین نیازهایی معین از قبیل غذا، سرپناه و تعلیمات است، و هر جامعه‌ای چنین نیازهایی را به شیوهٔ مناسب خود برمی‌آورد. بِرك علیه خطرهای کنارگذاشتن اقتدار "تجویزیِ" راه و رسم مرسوم زندگی و رفتن در پی این توهّم که پیشرفت اجتماعی را می‌توان عامدانه

۱۳ Joseph Marie de Maistre، دولتمرد و نویسندهٔ فرانسوی، از مخالفان فکر انقلاب.ـ م.

کاری به‌عنوان ایدئولوژیِ "موقعیت کنونی"[۱۰] که تفاوت آن با رقیبانش در این است که برای آن طرزی که جامعه باید سازمان یابد غایت مطلوبی ارائه نمی‌دهد.[۱۱] در حالی که ایدئولوژیهای دیگر *لَه* چیزی‌اند ــ مثلاً توزیع عادلانه‌تر منابع یا گسترش آزادیهای مدنی ــ محافظه‌کاران *علیه* برانداختنِ نهادهای مستقرند. اگر ایدئولوژیهای دیگر متوجه آن چیزی‌اند که باید انجام شود، محافظه‌کاری دلواپس مخاطرات دست‌زدن به هر کاری است که با آنچه تاکنون انجام شده بسیار تفاوت داشته باشد.

ا. او هرشمن، که شخصاً محافظه‌کار نیست، در کتابی پر از شور و حرارت سه نوع بحث یا تز که محافظه‌کاران معمولاً در دفاع از وضع موجود اقامه می‌کنند شناسایی کرده است: اول، نظریهٔ به کجراهه‌افتادن که می‌گوید سیاستهایی که هدفی معین یا منظوری خاص دارند نتایجی به دست می‌دهند مغایر آنچه منظور بوده است؛ یك نمونه از این نوع بحث، استدلال مخالفان انقلاب فرانسه است که می‌گویند تلاش برای آزادی به استبداد خواهد رسید. دوم، نظریهٔ بیهودگی که می‌گوید امکان ندارد بتوان جامعه را از این رو به آن رو کرد، مثل این ادعا که هر اندازه هم طرحهای نو در جامعه دراندازیم نابرابری در ثروت و قدرت از میان نخواهد رفت. سوم، نظریهٔ مخاطره که می‌گوید منافع اصلاحات تندروانه همیشه کمتر از زحمت و هزینهٔ آن است، برای مثال، بحث محافظه‌کاران قرن نوزدهم که می‌گفتند دادن حق رأی به همهٔ افراد تعادل ارکان حکومت را به هم می‌زند.[۱۲] امروزه محافظه‌کاری نوعی نوك چیدن از ایدئولوژیهایی است که معتقد به عمل سیاسی‌اند، و هواداران آن همان رشته اعتراضهای ثبت و ضبط شده به نویدهای فردای درخشان‌تر را مصرّانه تکرار می‌کنند.

۱۰ positional، برگرفته از نیمهٔ opposition (اپوزیسیون، مخالفت یا مخالفان سیاسی) به‌اضافهٔ al. معادل "موافق" برای این واژهٔ دقیق نیست چون حالت مبارزه‌جویانه‌ای را که در ایدئولوژی نهفته است کمرنگ می‌کند. ترکیب "وضع موجود" معمولاً برای اصطلاح لاتینِ *status quo* به کار می‌رود.ـ م.

11 S.P. Huntington, 'Conservatism as an Ideology', *American Political Science Review*, 51, 1957, 454-73.

12 Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

را به عقیدهٔ "ماوراءالطبیعی و مبهم" حقوقِ لاینفك نسبت داد که به نظر او مفهوم سطحیِ جذابی است و موقتاً اذهان عامه را نسبت به اهمیت روشهای سیاسیِ متداول که متناسب با شرایط خاص آن ملت تکامل یافته، مشوب کرده است. کتاب *تفکراتی در باب دولت انگلستان* (۱۷۹۵) را ریوز *خطاب به عقل سلیم مردم انگلستان* نوشت، به منظور ملاحظهٔ "دعاوی بلندپروازانهٔ موجود در نظریه‌های خیالی و خوش آب و رنگ، مثل هوایی که آن نظریه‌ها در آنها نشو و نما یافته‌اند[۱۵]... بدین لحاظ که اینها مواضعی است که توجیهی در قوانین موضوعهٔ آن مملکت ندارد، بلکه مبتنی است بر استدلالهایی کلی و منبعث از موضوعهایی که در آن مملکت مورد استعمال نداشته و در قوانین آن مصداق ندارد". در سال ۱۸۷۲ بنجامین دیزرِیلی (۸۱-۱۸۰۴)، رهبر اپوزیسیون محافظه‌کار، به ویگ‌ها تاخت که مصرّانه می‌کوشند بر بریتانیا با مفاهیم انتزاعی روشنفکرانه‌ای که در سایر جاهای اروپا باب شده است حکومت کنند از جمله، به گفتهٔ او، "با گذاشتن اصول جهان‌وطنی به جای اصول ملی" و در نتیجه "به بهانهٔ پیشرفت به جنگ آداب و رسوم مردم این کشور رفته‌اند". و در همان قرن، مایکل اوکشات (۹۰-۱۹۰۱)، که بسیاری او را بهترین فیلسوف محافظه‌کاری از زمان بِرك تاکنون می‌دانند، با فصاحت به رد دیدگاه کسانی پرداخت که سیاست را دنباله‌روی از قطعیتهای جزمی می‌بینند.

به نظر اوکشات، سیاست "عِلمِ برپاکردنِ جامعه‌ای که همواره شکست‌ناپذیر باشد نیست، هنرِ دانستن این است که در انکشاف جامعه‌ای از نوع سنتی که هم‌اکنون وجود دارد باید در قدم بعدی به کجا رفت".[۱۶] سیاستمداران خردمند نه خویش را به رهنمودهایی جهانشمول و علی‌الظاهر عاری از خطا از قبیل "حقوق بشر" مجهز می‌کنند و نه به مقصدی غایی، از قبیل جامعهٔ بی‌طبقه یا هرچه، چشم می‌دوزند. به جای این کار، با عرفهای راه و رسم مستقر زندگی آشنا می‌شوند و از این تجربه برای به دست‌آوردن "اشاراتی" به آنچه باید در

۱۵ کنایه‌ای تحقیرآمیز به آنچه، به نظر مؤلف مورد بحث، مشخصهٔ فضای خیالپرور فرانسه است.ـم.

16 Michael Oakeshott, *Rationalsm in Politics and Other Essays*, London, Methuen, 1962, 58.

طرح‌ریزی کرد هشدار می‌داد، و پیش‌بینی می‌کرد که رفتن انقلابیون به دنبال آزادی و برابری به شکلهایی از استبداد و خودکامگیِ یك دار و دسته منجر خواهد شد که بسیار ظالمانه‌تر از هر عیب و ایرادی در رژیم سابق است.

بِرك فرض "عصر خرد" را هم که اصول یك نظام عادلانهٔ سیاسی در حیطهٔ ذهن هر انسانی می‌گنجد رد می‌کرد. می‌گفت به سبب طبیعت گناهکار انسان، افراد ضعیف و جایزالخطایند و اغلب به‌جای پیروی از خرد به دنبال شهوات می‌روند، در معرض خودخواهی و قضاوت نادرستند و بنابراین تك‌تك آنها نمی‌تواند پیچیدگیهای منافع عمومی را دریابد. بِرك "ذخیرهٔ شخصی" عقل فردی را با "دارایی و سرمایهٔ کلّی ملتها و اعصار" که پایان‌ناپذیر است مقایسه می‌کرد. اَعمال سیاسی حاصل حکمت سنتی و جمعی و برایند اتفاق نظر نسلها، و سپری است در برابر طرحهایی تفننی که از ذهن خودبینِ افراد می‌تراود. بِرك در *سخنانی در باب اصلاح طرز نمایندگی در مجلس عوام* (۱۷۸۲) گفت "فرد نادان است، عامّهٔ، عجالتاً، هر وقت بی مُداقّه دست به عمل بزنند نادان است، ولیکن نوع بشر صاحب عقل است و هرگاه به او مجال داده شود، مِن‌حیث نوع بشر بودن، همیشه عمل او صواب است". اگر بتوان گفت لیبرالیسم بر سیاستِ اعتماد صحّه می‌گذارد بر پایهٔ این استدلال که جامعه، از نظر معنوی و سیاسی، از قضاوتِ نسبتاً آزادانهٔ فرد سود می‌برد محافظه‌کاری بِرکی بر نتایج اجتماعیِ نامطلوبِ عقل فردیِ فارغ از رهبریِ رسم و عرف تأکید می‌ورزد. و مکتب فکریِ حقوق طبیعی، به نظر بِرك، محصول قضاوت غلط است که افرادی سرمست از اینکه دارای ظرفیت تفکر انتزاعیِ منفك از واقعیتهای تاریخی‌اند آن را صورت‌بندی کرده‌اند.

در محافظه‌کاریِ بریتانیا، تنفر بِرك از سادگی مکتبهای فکری در امر سیاست بارها بازتاب یافته است. جان ریوز (۱۸۲۹-?۱۷۵۲)، معاصر بِرك و بنیانگذار «جامعهٔ دولت‌دوستان برای حفظ آزادی و مالکیت در برابر جمهوریخواهان و مساواتیان»[۱۴] که در سال ۱۷۹۲ تشکیل شد، شیوع ژاکوبنیسم در داخل انگلستان

14 John Reeves, Loyalist Association for the Preservation of Liberty and Property against Republicans and Levellers.

انتقاد اوکشات از کمبودهای شناخت فنی به‌عنوان پایه‌ای برای ادارهٔ امور نمونهٔ دیگری است از محکوم‌کردنِ کسانی که ساده‌لوحانه خیال می‌کنند سیاست یعنی رفتن به دنبال اقدامی ''مبهم و ماوراءالطبیعی''. محافظه‌کاران از زمان بِرک و ریوز این اعتراض را مصرّانه تکرار کرده‌اند.

اوکشات به تمایل به پناه‌گرفتن در لفاظیّهای انتزاعیِ برچسب عقل‌گرایی در سیاست می‌زد. خردگرایان در حکم مهندسانی‌اند مشتاق نصب و راه‌اندازیِ جامعه‌ای از اساس طراحی شده با طرز ارادهٔ مرتب و منظم و منطبق با قواعد دانش فنی. آنان رؤیای محو نهاییِ فقر و بیکاری، پایان دادن به جنگها و غیره را در سر می‌پرورانند، غافل از اینکه سیاست را غایتی ورای کسب اطمینان از تداوم روش خاصی از زندگی نیست. اما ادارهٔ امور انسانها با این قبیل فرمولهای ساده محکوم به شکست است و همچنان که برج بابل حسب روایات انجیل فرو ریخت، هر برنامه‌ای برای ساختن بهشتی زمینی سرانجام از هم می‌پاشد.

برج بابل می‌تواند استعاره‌ای باشد برای اعتراض محافظه‌کاران به برنامه‌های دگرگونی اجتماعیِ سوسیالیست‌ها یا لیبرالها. محافظه‌کاران به‌وضوح و جا به جا به دفاع از حکمت نهفته در نهادهای موجود پرداخته‌اند و حریفان ایدئولوژیك خویش را متهم کرده‌اند که دل به این توهّم می‌سپارند که سیاست یعنی علم کمال بخشیدن به انسان. آیا این بدان معنی است که سنت‌گرایی کلید نهاَنخانهٔ محافظه‌کاری است و مرامی ارائه می‌کند که هرکس پیرو این مکتب فکری است بیدرنگ به آن ایمان می‌آورد؟ می‌توان چهار دلیل اقامه کرد که بطن محافظه‌کاری در جای دیگری است.

نخست اینکه محافظه‌کاران همواره تفکر انتزاعی را به سود دفاع از سبك عملیِ سیاست کنار نمی‌زنند. نمونه‌های متعددی در دست است از تمایل محافظه‌کاران به گمانپردازیِ ''مبهم ماوراءالطبیعی''. خود بنجامین دیزرِیلی، گرچه ویگ‌ها را به سبب تن‌دادن به عقل‌گراییِ رایج در دیگر جاهای اروپای ملامت می‌کرد، مستعد دلسپردن به خواب و خیال‌های ایدئولوژیك بود. در دههٔ ۱۸۴۰، به مخالفت با هواداران اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد، که در بین آنها هم اعضای حزب خود او بودند و هم ویگ‌ها، پرداخت و با ''اصل نظام فئودالی'' تصویری سر هم کرد از گذشتهٔ خوش روستایی: انگلستانی افسانه‌ای و سرخوش و شاد که

میان پیچیدگی‌های دایم‌التغییر انجام داد استفاده می‌کنند. نمونه‌ای که می‌آورد تا نشان بدهد سیاستمداران چگونه راهشان را پیدا می‌کنند اعطای حق رأی به زنان بریتانیا در آغاز قرن بیستم بود. این حق نه به این دلیل داده شد که عقیده‌ای انتزاعی، از قبیل عدالت طبیعی یا حقوق همگانی، منطق نیرومندی داشت، بلکه چون زنان به‌تدریج موقعیت قانونی و اجتماعی‌شان را بهبود بخشیدند. در این شرایط، فقدان حق رأی برای زنان تباینی در راه و رسم زندگی انگلیسی به حساب می‌آمد که بایست اصلاح شود، و مایهٔ دردسری بود که بیشتر با گذشت زمان آشکار شد تا در نتیجهٔ کاربرد منطق قیاسی.

اوکشات با تمایزگذاشتن بین دو نوع شناختِ فنی و عملی بر این سوءتفاهم تأکید می‌کرد که اشتباه است اگر سیاست را به‌معنی پیروی از ساده‌انگاری‌های یك مکتب فکری بینگاریم. شناخت فنی را می‌توان دقیقاً در مجموعهٔ قواعدی صورت‌بندی کرد، مثلاً در مقررات رانندگی، و آنها را پیش از شروع فعالیت آموخت. از سوی دیگر، شناختِ عملی نادقیق است چون در شکلی مکانیکی آموخته نمی‌شود، بلکه با تجربه به دست می‌آید. فوت‌وفن آشپزی را می‌توان در کتاب خواند، اما تنها با تجربه و تمرین است که آشپز ماهر می‌شود. سیاستمداران خوب، مانند آشپز خبره، مهارتهای خویش را نه با تدقیق در دستورالعمل‌هایی حاوی علم حکومت‌کردن، بلکه با غوطه‌خوردن در الگوهای عادیِ اداره‌کردن کسب می‌کنند، الگوهایی که در دنیای واقعی و پر از عدم قطعیتی که سیاست در آن حضور دارد به آن سیاستمداران نشان می‌دهد "باید در قدم بعدی به کجا رفت". اوکشات استعارهٔ "کشتی مملکت" را به کار می‌برد که از او به کرّات نقل شده است. می‌گفت در فعالیت سیاسی

> مردم در دریایی بی‌کرانه و بی‌ته مشغول دریانوردی‌اند؛ نه بندرگاهی برای مأواگزیدن هست و نه کف دریایی برای لنگر انداختن؛ نه مبدأیی وجود دارد و نه مقصدی؛ اقدام مورد نظر، شناورماندن و حفظ سکان کشتی است؛ دریا هم دوست است و هم دشمن؛ و دریاسالاری مشتمل بر استفاده از منابع راه و رسمِ سنتی به منظور تبدیل‌کردنِ هر موقعیتِ خصمانه‌ای به یك موقعیتِ دوستانه است.

در آن طبقات متمول مسئولیتهای قیمومت نسبت به فقرا را خیرخواهانه انجام می‌دهند، و فقرا با تمکینی محبت‌آمیز به این ابراز مرحمت پاسخ می‌گویند.

در میان آن نوع محافظه‌کارانِ طرفدار بازار آزاد که دیزرِیلی ملامتشان می‌کرد شواهد فراوانی از علاقه به یقین‌های جزمی دیده می‌شود. مخالفان تاچریسم در جناح محافظه‌کار مدام شکایت داشتند که حزب را ایدئولوگهای غیرخودی قبضه کرده‌اند، انگار همهٔ محافظه‌کاران پیشین بدون رجوع به چیزهایی که در اقتصاد سیاسی نسبت به آنها یقین وجود دارد به بی‌سر و صدا به هنر سیاستمداریِ دوراندیشانه پرداخته‌اند. با وجود این، همواره محافظه‌کارانی اعتقاد داشته‌اند سیاست در عمل باید مشتمل بر قوانین خطاناپذیر عرضه و تقاضا باشد. «جامعهٔ دفاع از آزادی و مالکیت»[17] در سال ۱۸۸۲ با اعضایی عمدتاً از میان محافظه‌کاران تشکیل شد با این نیّت که مانع از تدارك بیمه‌های رفاهی و اجتماعی از سوی دولت و مداخلهٔ آن در امور اقتصادی شود. مُبلّغ اصلی این جامعه، لرد الکو،[18] معتقد بود اقتصاد سیاسی ''خیلی راحت در حکم قانون جاذبه است که در مورد موضوعهای اجتماعی به کار رفته باشد''. و دبلیو. اچ. مَلاك[19] (۱۹۲۳-۱۸۴۹)، عضو جامعه، چهار دهه صرف تلاش برای فرموله کردن ''محافظه‌کاریِ علمی'' کرد تا پختگی نظریِ لازم برای مبارزه با منطق به‌ظاهر متقاعدکنندهٔ سوسیالیسم را فراهم کند. هدف محافظه‌کاریِ انتظام‌یافتهٔ مَلاك نشان‌دادن این نکته بود که با ترکیب استدلال قیاسی و شواهد تجربی نشان بدهد کمترین انحراف از سرمایه‌داریِ بی‌عنان و لگام منجر به زوال اقتصادی و رکود فرهنگی خواهد شد. حتی بِرك که نوشته‌هایش باید بیان روشنِ بیزاریِ محافظه‌کاری از انتزاعهای روشنفکرانه باشد، طرفدار جزم‌گرای بازار آزاد بود. به‌نظر او سیاستمدارانی که خیال می‌کنند می‌توانند فقر را با احکام اقتصادی از میان ببرند لامذهبند. حکومت فاقد صلاحیت است تا

حوائجی راکه مشیّت الهی چنین مقدّر کرده است عجالتاً از فقرا دریغ گردد

17 Liberty and Property Defence League

18 Lord Elcho

19 W.H. Mallock

در اختیار آنها قرار دهد. ما، مردم، باید ملتفت باشیم که امید خویش را به رفع ناخشنودی الهی و دفع مصائبی که گرفتار آنها هستیم در گرو شکستن قوانین تجارت که قوانین طبیعت و، در نهایت، قوانین خدا هستند قرار ندهیم.

به این ترتیب، محافظه کاران هم به‌اندازهٔ حریفان ایدئولوژیکشان قادرند تصور کنند که رفتار معقول سیاسی شامل کاربردِ فرمولهای صحیح فکری است.

دوم، تمایل به ساختنِ کاخهایی در میان زمین و آسمان با نظریه بدین معنی است که محافظه کاران هم گاه به عقل‌گراییِ نوعِ خودشان توسل می‌جویند. کاریکاتوری که جناح راست از خردگراها به‌عنوان خوش‌بین‌های غرق در خواب و خیال با ایدئولوژیهای چپ، و آدمهایی چنان ساده‌بین که خیال می‌کنند با استفاده از قواعد کلی می‌توان به جامعه‌ای بی‌طبقه رسید به دست می‌دهد جلب‌شدنِ محافظه کاران به سیاستهای هدفمند را از نظر پنهان می‌کند. اما، برخلاف پیام استعارهٔ اوکشات، بعضی محافظه کاران هم گمان می‌کنند کشتی مملکت را می‌توان به "مقصدی بایسته" راهبر گشت. تاچریسم یك نمونه از این نوعِ کمال‌طلبی در جناح راست بود. در مغازلهٔ "راست جدید" با سیاست پولی و دیگر ظرائف علم اقتصاد سیاسی، در ارجحیت‌دادن به اصلاح تدریجی طی جنگ مقدسش برای عقب‌زدنِ دولت از حیطهٔ اقتصاد و احترام به روش مرسوم زندگی، در حمله‌اش به قرار و مدارهای بعد از جنگ جهانی دوم، یا در بیزاری‌اش از راه‌حل‌های ساده‌بینانه در تصویری که از دنیای تابناك جدید، دنیای فردگراییِ رقابت‌جویانه، به دست می‌داد، کمتر نشانه‌ای از بی‌علاقگی به یقینهای نظری دیده می‌شد. جناح راست هم در گمانپردازی در باب آرمانشهر به اندازهٔ چپ تواناست.

دلیل سوم که چرا محافظه کاری را نمی‌توان با سنت‌گرایی برابر دانست این است که راست همواره با تغییرات تندروانه مخالف نیست. محافظه کاری یقیناً انبانی از استدلال در اختیار دارد که از پاسخ ضدانقلابیِ بِرك و دیگران به حملاتی که به رژیم سابق [فرانسه] می‌شد به ارث برده و بارها از آن برای دفاع از نظام سیاسی مستقر استفاده کرده است. نکته این است که این استدلالها را برای

مخالفت با برنامه‌هایی سیاسی که جناح راست آنها را نمی‌پسندد به کار انداخته‌اند. در فرصتهایی دیگر، مانند دههٔ ۱۹۸۰، محافظه‌کاران هم می‌توانند در دفاع از بازسازی سیاسی به اندازهٔ حریفانشان حرارت به خرج دهند.

چهارم، محافظه‌کاری بر خلاف نظر هانتیگتن ایدئولوژی‌ای منفی یا ایدئولوژیِ "موقعیت کنونی" نیست که هرگاه وضع موجود در موقعیت تاریخی خاصی قرار بگیرد علیه دستکاری‌کردن در آن هشدار بدهد. محافظه‌کاری، همانند دیگر ایدئولوژیها، از این نظر که پیروانش از آن طرزی که جامعه باید سازمان یابد تصویر روشنی دارند، *لَه* چیزی است. بر خلاف نظر بِرك در دفاع از فجایع اقتصاد بی عنان و لگام و مبتنی بر بازار آزاد، همهٔ محافظه‌کاران ادعا نمی‌کنند که تمام ترتیبات اجتماعی از روی نقشه‌ای الهی تنظیم یافته است. با وجود این، همهٔ آنها طرفدار جامعه‌ای‌اند که در آن نابرابریهای معینی تداوم یابد، و منظورشان از محکوم‌کردنِ سیاست هدفمند، مسخره‌کردنِ آرمانهای برابری‌خواهانهٔ مخالفان است. مثلاً وقتی جان ریوْز بر تمایل برخی اشخاص به ادارهٔ امور سیاسی بر حسب نظریه‌های "خیالبافانه" افسوس می‌خورد، هدفش دموکراتهای جمهوریخواهی‌اند که "به مردم می‌گویند مِن‌حیثِ طبیعت با بالا‌دست‌هایشان مساوی هستند و عدم مساوات فعلی نتیجهٔ ظلم و جباریت است". آنچه مایکل اوکشات را برانگیخت تا محافظه‌کاری را معادلی برای بیزاری از دستکاری در جامعه بگیرد عناد او بود نسبت به برنامه‌ریزی بعد از جنگ جهانی دوم برای اشتغال کامل در جامعه‌ای با بیمهٔ بیکاری و بیمه‌های اجتماعی. وقتی خود محافظه‌کاران خرقهٔ عقل‌گرایی به تن می‌کنند، نیتشان جبران خسارتی است که از ناحیهٔ برنامه‌های سیاسی رقیب به آنها وارد شده است. یکی از ایرادهای اصلی "راست جدید" به سرمایه‌داریِ همراه با برنامه‌های رفاه اجتماعی این بود که مالیاتهای تعدیلی سبب شده تا ثروتمندان از انگیزهٔ ایجاد ثروت و فقرا از انگیزه بهبود وضع زندگی خویش محروم شوند. از اینجاست که تاچری‌ها به سوی افق فریبندهٔ اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد بادبان برافراشتند تا از آن جنبه‌های قرار و مدارهای بعد از جنگ دوم که اوکشات را هم می‌آزرد بگریزند.

بنابراین، محافظه‌کاران ممکن است در طرز تلقی‌شان نسبت به تغییرات سیاسی متفاوت باشند زیرا در بطن مکتب فکری‌شان تصویر مشخصی وجود دارد از

نظام سیاسی صحیح. حالا اینکه یك برنامهٔ سیاسی رادیکال است یا محافظه‌ـ کارانه، بستگی به قصد آنها در هر لحظه دارد که، به گفتهٔ موریس کاولینگ در ابتدای همین فصل، بخواهند "نابرابریهای موجود را حفظ کنند یا آنهایی را که از دست رفته‌اند احیا کنند".

## آیا محافظه کاری انواع دارد؟

برای به دست‌دادن تعریفی از محافظه کاری مانع عقلی دیگری وجود دارد که باید از آن هم عبور کرد. در این ادعا که هستهٔ مکتب فکری مورد بحث ما نابرابری است ظاهراً به تفاوتهای بارز در درون محافظه کاری توجه نشده است. مایکل کِنی در فصل محیط زیست در کتاب حاضر بر انواع و اقسام "سبزها" انگشت می‌گذارد. از دههٔ ۱۹۸۰ مد شده است که خصومتهای محافظه کاران را با استفاده از صفات مربوط به آب تصویر کنند: طرفداران "خشك" بازار آزاد را در مقابل اعضای "ترِ" حزب محافظه کار می‌گذارند که نسبت به منافع اقتصاد بی‌مانع و رادع قانع نشده‌اند. تقابل میان خشك و تر نمایانگر دامنهٔ واقعی حکومت است که از نخستین دهه‌های قرن نوزدهم بین درون جناح محافظه کار وجود داشته است. بین کسانی که خود را نمایندهٔ آزادی مطلق‌العنانِ اقتصاد می‌دانند و خطوط جمعی‌ترِ این ایدئولوژی همواره بگومگو جریان داشته است. گروه اول استدلال می‌کرده‌اند که دولت باید به حفظ حقوق مالکیت بسنده کند، در حالی که اجتماعیون معتقد بوده‌اند دولت مسئولیت دارد هدفی مشترك را ورای مجموعهٔ منافع خاص دنبال کند. آیا این بدان معنی است که محافظه کاری فاقد هویتی هسته‌ای است، به گونه‌ای که ما به جای گشتن پی هسته‌ای از عقاید باید به روشن کردنِ گونه گونی و تناقضهای این ایدئولوژی بپردازیم؟

به نظر دبلیو. اچ. گرینلیف، مورخ برجستهٔ سنت سیاسی بریتانیا، نه تنها باید از گشتن دنبال مجموعه‌ای از مفاهیم که محافظه کاران در آنها مشترک باشند بر حذر بود، بلکه به‌این فرض هم توجه کرد که مرزهای روشنی میان این ایدئولوژی و رقیبانش وجود ندارد. این توجه بدان خاطر است که بحث بین مطلق‌العنان‌ها و اجتماعیون درون محافظه کاران، هم در لیبرالیسم و هم در سوسیالیسم بازتاب یافته است. اختلافهای ایدئولوژیكِ درون یك مرام گاه به اندازهٔ تضاد میان مرامها

حاد می‌شود. پس به جای بیهوده پی هستهٔ یك مکتب سیاسی گشتن، باید به تضادهای درونی آن توجه کنیم. و این کار را باید با شناساییِ تأثیر و تأثر متقابل عقاید متضادی که درون هر ایدئولوژی‌ای وجود دارد انجام داد.[۲۰]

برای عدم وحدت اساسی این ایدئولوژی می‌توان موردی حتی نیرومندتر ارائه کرد. خطوط طرفدار اقتصاد بی‌مهار و هواداران اقتصاد جمعی در محافظه‌کاری را می‌توان مترادف تصورات ظاهراً ناسازگاری گرفت که از جامعه وجود دارد. یك تصورْ مشتق از خلقیات اشرافی قرن هجدهم است، یعنی زمانی که مرتبه عمدتاً با اصل و نسب تعیین می‌شد نه با آنچه فرد به دست می‌آورد. در این تصور، اجتماع کلیتی اندام‌واره است که با سلسله مراتبی از امتیازها و تعهدات به هم پیوند می‌خورد و ثروت در آن ودیعه‌ای است برای خیر و مصلحت عموم، و در نتیجه، آنانی که توانایی دارند مسئول رسیدگی به رفاه حال تودهٔ مردمند. در تصور دیگر، که ریشه در سخن‌پردازی‌های بورژواییِ سرمایه‌داریِ قرن نوزدهم دارد، جامعه مجموعه‌ای است از افراد که مشغول منافع خویشند و تنها چیزی که آنها را به هم پیوند می‌زند میل عمومی به امنیت است، و در آن، ثروت و اعتبارْ بیشتر حاصل موفقیتِ فردی‌اند تا این موضوع که چه کسی تصادفاً درکجا به دنیا آمده است. در این مورد، عملکرد دولت نه بهبود رفاه عامّه به بهای منافع خصوصی، بلکه تأمین حقوق مالکانه از راه حفظ نظم و قانون است. به نوشتهٔ کِیت جوزف، یکی از طراحان مکتب تاچریسم، انسانها

> چنین ساخته‌شده‌اندکه برای آنها طبیعی‌تر است پی اهداف فردی بروند تا اهداف عمومی. این موضوع را می‌توان به رأی‌العین مشاهده کرد. وظیفهٔ دولت وفق دادن خویش با این واقعیتِ تغییرناپذیر در طبیعت انسان است. هدف انسانها (و می‌توان فرض کرد منظور اصلی از خلقت آنها) صرفاً پرهیز از موانعی است که در سر راه تعقیب بی‌مانع و رادع اهداف شخصی۔ هر فرد

20 W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, Volume 2: *The Ideological Tradition*, London, Routledge, 1983; W.H. Greenleaf, 'The Charter of Modern British Conservatism' in R. Benewick, R.N. Berki and B. Parekh, ed., *Knowledge and Belief In Politics: The Problem of Ideology*, London, Allen and Unwin, 1973, 177-212.

> وجود دارد.... انسانها بنا به طبیعت حق دارند جاه‌طلب باشند زیرا به سبب الغای رقابت نبود که به دولت تن دادند، بلکه به منظور انتظام دادن به رقابت و حفاظت از آن در برابر شکلهای خشن، خدعه‌آمیز یا ضداجتماعی بود.[۲۱]

این استدلالِ بخصوص روشنی است در دفاع از دولتِ حداقل، و بیشترِ محافظه‌کاران وقتی خصایص یك نظام سیاسی معقول را ردیف می‌کنند از دقت تحلیلیِ جوزف بی‌بهره‌اند. با این همه، تصورات متضاد از جامعه از ابتدای قرن نوزدهم در اختلاف نظرهای محافظه‌کاران بریتانیا مستتر بوده است. پس آیا زمینهٔ مشترکی بین مطلق‌العنانها و اجتماعیون وجود ندارد؟

یقیناً در این باب که توانگران چگونه باید مسئولیت‌هایشان را انجام دهند وجه مشترك زیادی وجود ندارد. در تصویر نجیب‌زادگان از جامعه، طبقاتِ برخوردار موظف به رسیدگی به چیزی‌اند که آن را ''شرایط مردم می‌خواند''، مثلاً از راه فراهم‌کردن منازل آبرومند و رفاه مکفی. محافظه‌کاران هنگام اصرار بر اینکه خلقیات اشرافیِ *هرکه بامش بیش برفش بیشتر* از طریق برنامه‌ریزی دولت برای اشتغال کامل بر شرایط نوین منطبق شود اغلب از دیزرِیلی نقل قول می‌کنند. و اغلب آرمان وجود طبقات نیکوکار را به‌عنوان چوبی برای زدن محافظه‌کاران هوادار اقتصاد بی‌مهار به اتهام بی‌تفاوتیِ ظالمانه نسبت به فقرا به کار می‌برند. مثلاً در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم، توری‌های مخالف رشد سرمایه‌داریِ بازار هواداران تجارت آزاد در حزبشان را متهم می‌کردند که تن به روحیهٔ فردگراییِ مال‌اندوزانه داده‌اند؛ محافظه‌کاران عصر ادوارد [هفتم در دههٔ اول قرن بیستم] دریغ می‌خوردند که حزب آنها را یك مشت پولدار به فساد کشانده‌اند و چیزی ایجاد می‌کنند که، به گفتهٔ لرد هنری بِنْتینك، برای استثمار-کنندگان مردم در حکم ''بهشت دوره‌گردها''ست؛ در همان حال که یکی از گلایه‌های رایج توری‌های ''تر'' این بود که اصحاب مکتب تاچر مسئولیت‌هایشان در برابر قربانیان اقتصاد بازار را از سر باز می‌کنند.

به این ترتیب، محافظه‌کارانِ طرفدار سیاستهای اجتماعی تلاش برای رهاندنِ

21 Keith Joseph and Jonathon Sumption, *Equality*, London, John Murray, 1979, 100-1.

اقتصاد از مقررات سیاسی را بهانه‌ای در دست ثروتمندان برای استثمار مردم دیده‌اند و آن را تقبیح کرده‌اند. اما طرفداران اقتصاد بی‌مهار هم اشتیاقشان برای دست بالا گرفتن در زمینهٔ اخلاقیات کمتر از رقیبان نیست و این کار را با متهم کردنِ توری‌های اشرافی به پوشاندن واقعیتهای اقتصادی در هاله‌ای از احساسات انجام می‌دهند. بحث آنها در دفاع از دولتِ حداقل، سه جنبه دارد. اول، این ادعا که بازار آزاد عادلانه است زیرا بازده در ثروت و حرمت نمایانگر تفاوت در قابلیتهای آدمهاست. به گفتهٔ کِیت جوزف، رقابت آزاد اقتصادی منجر به ''جامعه‌ای بی‌نهایت پرتحرك'' می‌شود با ''بی‌نهایت فرصت پیشرفت و پسرفت''، زیرا به افراد فرصت داده می‌شود بر حسب لیاقتشان رشد یا تنزّل کنند. دوم، گفته می‌شود اقتصاد بی مانع و رادع پرورندهٔ عادات دوراندیشی و اتکای به نفس است. اگر فقر نمایانگر کمبود مهارتها و تلاشهای فردی باشد، افراد تهیدست به بهبود شرایط خویش برانگیخته نخواهند شد مگر اینکه مجبور به تحمل پاره‌ای نتایج ناکامی خودشان شوند. از این نظر، جامعهٔ دارای رفاه اجتماعی سبب ایجاد طبقه‌ای فرودست می‌شود که مارگرت تاچر آن را ''افلیج‌های معنوی'' می‌خواند، یعنی مردمی که فرهنگ وابستگی تشویقشان می‌کند مسئولیتهای شخصی را از سر خودشان باز کنند و به گردن مقامات بیندازند.

بحث سوم علیه دخالت دولت در بازار این است که غنی و فقیر به یکسان از طلب بی مانعِ منافع شخصی سود می‌برند. سرانجام اینکه هیچ‌کس از فردگراییِ رقابت‌جویانهٔ زیان نخواهد دید زیرا ثروت‌آفرینان، با جهش به پیش، فقرا را هم تا حدی به دنبال خویش می‌کشند. اما صاحبکاران تا منافع سرشاری در کار نباشد به ایجاد رونقی که سبب بالا رفتن سطح زندگی همه شود علاقه نشان نمی‌دهند. در آغاز این قرن، جان سنت‌لو استریچی[۲۲] از محافظه‌کارانِ هوادار اقتصاد بی‌مهار بود که با سیاستِ وضع مالیات برای توزیع عادلانهٔ ثروت به‌عنوان راهی برای، مثلاً، تدارك ممر معاش برای سالخوردگان و غذای رایگان برای دانش‌آموزان فقیر مدارس از محل بیت‌المال مخالفت می‌کردند. استریچی

22 John St Loe Strachey

نوشت: "اگر لوله‌ای را که منبع آب می‌رساند قطع کنید هرگز نمی‌توانید در یك روز گرم به هر نفر یك جرعه آب بدهید." به بیان تقریبی، این طرز فکر می‌تواند چنین باشد که

"من به دلیل قوهٔ تشخیص و جُنب و جوشم صاحبکار موفقی هستم. تو بیکاری و حقوق بیکاری می‌گیری چون تنبلی و 'روی دوچرخه‌ات نمی‌پری دنبال کار بگردی'. و اگر از من یك عالم مالیات بگیرند تا تو بتوانی 'تلکه کنی و ول بگردی'، من دیگر پی این نخواهم رفت تا ثروتی ایجاد کنم که سهمی از آن به تو برسد."[۲۳]

بنابراین، اغنیا بیشتر ایجادکنندهٔ رونق هستند تا چپاول‌کنندهٔ فقرا، و هر تلاشی از سوی دولت برای محدودکردن فعالیتهای آنها منجر به رکود اقتصادی خواهد شد.

در سخن‌پردازی‌های بورژوامآبانهٔ محافظه‌کاریِ طرفدار اقتصاد بی‌مهار، جامعه مجموعه‌ای از افراد مستقل به نظر می‌رسد و دولت کاری بیش از مراقبت از تعقیب منافع شخصی ندارد؛ در حالی که در تصویر نجیب‌زاده‌مآبانه از ملت به‌مثابه اندام یك بدن، دولت می‌تواند منافع خاصی را برای تأمین رفاه عمومی نادیده بگیرد. بنابراین آیا مشخصهٔ محافظه‌کاری فقدان مرکزیت است؟ آیا با انواع مختلف محافظه‌کاری، شاید دو نوع آن، سر و کار داریم که وجه مشترکی ندارند یا وجوه مشترك اندکی دارند؟ محافظه‌کاران، به‌رغم تفاوتهایشان، در چشم‌اندازی از جامعه مشترکند که آنها را از پیروان ایدئولوژیهای رقیب متمایز می‌کند. مضمون نابرابری در سراسر انواع محافظه‌کاری جریان دارد. محافظه‌کاران به عقل‌گرایی در سیاست به خودی خود اعتراضی ندارند — وگرنه نمی‌توانستیم شکلهای دست راستیِ رادیکالیسم، از قبیل تاچریسم، را توضیح

۲۳ این جملات و عبارات که به صورت نقل در نقل آمده اما منبعی برای آن ذکر نشده، ظاهراً از جان سنت لو استریچی، نویسنده و روزنامه‌نگار انگلیسی اوایل این قرن، نیست. اگر نتیجه‌گیریِ مؤلف از نظر استریچی نباشد، (با توجه به توضیح *The Oxford Dictionary of New Words* برای سابقهٔ اصطلاح عامیانهٔ get on yer bike) به احتمال زیاد بخشی است از سخنرانی نورمن تِبیت، وزیر کار وقت بریتانیا در گردهمایی حزب محافظه‌کار در سال ۱۹۸۱، که گفت در دههٔ پر از بیکاری و گرسنگیِ ۱۹۳۰ پدرش به جای دست زدن به شورش "روی دوچرخه‌اش پرید و دنبال کار گشت".ـم.

در این دفاعیهٔ عمومی از نابرابریِ اجتماعی جا برای تأکید خاص وجود دارد و از وجه تفاوت عمده‌ای برای توجیه ثروت و قدرت استفاده شده است.

در زبانِ نجیب‌زادگی، تأکید بر اصل و نسبِ کسانی است که طبقه‌ای نخبه تشکیل می‌دهند. آنان استدلال می‌کنند کسانی که متعلق به چیزی‌اند که بِرك آن را "اشرافیت طبیعی" می‌نامید قادرند عقل و دانش کسب کنند و صاحب ذوق و فضیلت شوند، و نیز خلق و خویِ خدمات عام‌المنفعه ملکهٔ آنها شود. و نیز به سبب مال و منالشان یا آنچنان که می‌گویند، "سهمی" در اجتماع‌داشتن بعید است دستخوش انتظارات کاذبی شوند که دیگران را بر می‌انگیزد دنبال طرحهایی جسورانه برای بازسازیِ سیاست جامعه بروند. از سوی دیگر، در سخن‌ـ‌پردازی‌های بورژوایی تأکید بر خدمات افرادی استثنایی است که به یمن لیاقت خویش به جایی می‌رسند. فرض بر این است که این "آدمهای فوق‌العاده" ــــ توصیف مارگرت تاچر از صاحبکاران و دیگر ثروت‌آفرینان ــــ دارای صفات کمیابی از نظر بلندپروازی و بصیرتند و از رهگذر رهبریِ پرتوش و توان‌شان رونقی حاصل می‌شود که به اکثریتِ کمتر پرتوان سود می‌رساند.

وجه مشترك این دو خطِ محافظه کاری تصویر زنجیره‌ای از انضباط اجتماعی است که حلقه‌های آن عادت به اطاعت و تسلیم در میان اکثریت مردم، و نیز صفات رهبریِ عاقلانه و قاطع از سوی‌نخبگان‌است. همچنان که بِرك در ***تقاضای ویگ‌های جدید از ویگ‌های قدیمی*** (۱۷۹۱) نوشت:

> به جهت قادر ساختنِ انسانها به اعمالی در وزن و شأن مردم و به جهت جوابگویی به اهدافی که ایشان را تا بدین ظرفیت متحد گردانده، ما باید ... بر آنان فرض بدانیم که تحت انضباط اجتماعیِ مداومی باشند که در آن وضعیت عاقل‌ترین، خبره‌ترین و متنعم‌ترین افراد ادارهٔ امور را در دست داشته باشند و از طریق ادارهٔ امور به تنویر و حفاظت از ضعیف‌ترها، کم‌علم‌ترها و آنان که کمتر از موهبت تنعم برخوردارند اقدام نمایند. وقتی عوام‌الناس تحت چنین انضباطی نباشند، مشکل بتوان گفت که در جامعهٔ مدنی هستند.

ترسیم‌کردنِ جامعه به‌عنوان ساختاری برای فرماندهی، محافظه کاری را از انواع

بدهیم ـــ بلکه به آن نوعِ طراحیِ اجتماعی اعتراض دارند که به منظور همسطح کردن تفاوتها در ثروت و قدرت باشد.

دفاع محافظه‌کاران از نابرابری سه جنبه دارد. می‌گویند انسانها طبیعتاً از نظر نیرو و استعداد گوناگونند، بنابراین هر طرحی برای ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه عبث خواهد بود. برنارد برِین در *دموکراسی توری* (۱۹۴۸) نوشت طرحهای نسنجیده برای همترازکردن جامعه شاید تا مدتی موفق به‌نظر برسد، اما ”در مدت زمانی بسیار کوتاه این برابریِ جدید دود خواهد شد و به هوا خواهد رفت. برخی افراد ثروتمند خواهند بود و بعضی فقیر. عده‌ای ارباب خواهند بود و جمعی نوکر. عده‌ای قلیل رهبر خواهند بود و باقی پیرو“. دوم، برنامه‌های برابری‌خواهانه خطرناکند، از این نظر که ملازم با اقداماتی مستبدانه‌اند که آزادیهای فردی را لگدمال خواهد کرد. و سوم، سلسله مراتب اجتماعی مطلوب است زیرا اکثریت از رهبری گروهی معدود سود می‌برد. دفاع محافظه‌کاری از نابرابری را هرولد مك‌میلان (۱۸۹۴-۱۹۸۶)، نحست وزیر بریتانیا از سال ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۳، به روشنی بیان کرد:

> انسانها، با تفاوتهای بسیار زیادشان از نظر ظرفیت، شخصیت، استعداد و جاه‌طلبی، در همهٔ زمانها و در همهٔ جاها از یکدیگر متمایز می‌شوند. محروم کردن آنها از حق متفاوت بودن‌وتحمیل کردنِ همسانیِ اقتصادی و اجتماعی بر آنها در حکم خفه کردن یکی از نیرومندترین و خلاق‌ترین تمایلات بشری است. این کار نادرست است، و از سه جنبه نادرست است. این کار از نظر اخلاقی نادرست است، چون محروم کردن آدمهای شجاع، آدمهای قوی، آدمهای دوراندیش و آدمهای باهوش از حاصل و امتیازهای استفاده از تواناییهایشان در حکم این است که بدترین و پست‌ترین صفات انسانی، رشك، حسد و بدخواهی را در صدر جامعه بگذاریم. از نظر عملی نادرست است چون ... تنها با بازگذاشتن راه نیرومندها و پرتوان‌هاست که اسباب و بضاعت آن را خواهیم داشت تا از ضعیفها و سالخورده‌ها واقعاً حمایت کنیم. و سرانجام، از نظر سیاسی نادرست است، زیرا من نمی‌دانم چگونه می‌توان بریتانیا را، با این همه غنا در تنوع و سرزندگی، تبدیل به جامعه‌ای کرد برابری‌خواه و بدون استبداد غول‌آسایی که در اروپای شرقی دیده‌ایم.

سوسیالیسم که دست‌کم مدافع کاهش نابرابریها و احتمالاً از میان بردن آنها هستند متمایز می‌کند.

اما دربارهٔ لیبرالیسم چه، بخصوص در حالی که اغلب گمان می‌رود محافظه‌کارانِ هوادار اقتصاد بی‌مهار از این نظر که بر نابرابریهای ملازم اقتصاد بازار صحّه می‌گذارند وارث لیبرالهای کلاسیک‌اند؟ مفسرانی می‌گویند محافظه‌کارانی که از دولتِ حداقل دفاع می‌کنند لیبرالهایی‌اند در پوششی دیگر، اغلب فراموش می‌کنند که بازار مفهومی است چند رویه و تأثیرپذیر از معانیِ ایدئولوژیك متفاوت. آرمان اقتصادِ بازار وجه مشخصهٔ مبارزات لیبرالهای قرن نوزدهم برای از میان‌بردن امتیازهای اشرافی و رعایت آزادیهای فردی بود، و بدین لحاظ کاربرد آن با آرمان همیشگیِ لیبرالها در مورد اجتماعی متشکل از شهروندانی مستقل و فارغ از قیمومت نخبگان یا دولتی سلطه‌جو همخوانی داشت.

اما در کاربرد محافظه‌کارانه، مفهوم سرمایه‌داریِ فارغ از قید و بندْ بیشتر برای توجیه هم اقتدار نخبگان و هم دولتی قوی به کار رفته است تا برای تضعیف آنها. محافظه‌کاران بیش از لیبرالها دربارهٔ توانایی تودهٔ مردم به رفتار عقلانی و منظم بدبین هستند. گونه‌گونی شرایط انسان، همراه با ضعفها و ”شرارت درونی“ او، بدین معنی است که بر آمدن از پس ضرورتهای جامعه‌ای مبتنی بر فردگراییِ رقابت‌جو که در آن باید به فکر خود بود از همه ساخته نیست. آنها می‌گویند فقر نمایانگر ناکامی هم در جنبهٔ معنوی و هم از لحاظ اقتصادی است و افراد اخلاقاً ضعیف که فاقد عادات بورژواییِ انضباط‌پذیری‌اند تهدیدی برای ثبات نظام سیاسی به شمار می‌آیند. بحث محافظه‌کارانِ هوادار اقتصاد بی‌مهار در باب دولتِ محدود از نظر دامنه اما قاطع در حفظ نظم و قانون از همین جا ناشی می‌شود. قصد «جمعیت دفاع از آزادی و مالکیت»، که اواخر قرن نوزدهم برای فردگرایی در اقتصاد مبارزه می‌کرد، نه کاستن از اقتدار دولت و نه بر هم زدنِ سلسله مراتبِ مستقر بود. هراس آنها از این بود که تقاضاهای مهارناپذیر طبقهٔ کارگر، که به‌تازگی صاحب حق رأی شده بود، برای برنامه‌های جمعیِ رفاه اجتماعی سبب شود که دولت قادر به حفظ نابرابریها در مالکیت خصوصی نباشد. به همین سان، منظور ”راست جدید“ از عقب راندن دولت از عرصهٔ اقتصاد بیشتر احیای انضباط اجتماعی بود تا از میان بردن اقتدار دولت. یکی از

شکایتهای مکرر اصحاب تاچر این بود که سیاستهای برابری‌خواهانهٔ برنامه‌های رفاهی بعد از جنگ جهانی دوم فرهنگی وابستگی‌زا آفرید که نیروی معنوی و انضباط بسیاری از مردم را سست کرد. آنها در هَرس‌کردنِ دولت نه تنها می‌خواستند قید و بند را از دست و پای ثروت‌آفرینان بردارند، بلکه آن را در مهارکردن رفتارهای سرکشانه در اجتماع کاراتر کنند. در این معنی، تاچریسم همان مضمون همیشگیِ محافظه‌کاران بود به بیانی دیگر: جامعه، چنانچه درست سازمان یابد، زنجیره‌ای است از مراتب که در آن رهبری در چهارچوب دولتی مصمم اعمال می‌شود.

## تاریخچه

برخی از این موضوعهای تعقّلی را می‌توان با نگاهی به روند تکامل محافظه‌کاری در بریتانیا روشن کرد. لقب "توری" ابتدا برای مشخص‌کردن گروهی سیاسی به کار رفت که در دههٔ ۱۶۸۰ به سلطنت‌طلبانی پیوست که با مکتب فکری ویگ‌ها مبنی بر اینکه پارلمان می‌تواند یك پادشاه خودکامه را اصلاح یا برکنار کند مخالف بود. اما در معنای جدید، این ایدئولوژی به نخستین دهه‌های قرن نوزدهم بر می‌گردد که صفت "محافظه‌کار" در مورد حزبی سیاسی و اسم "محافظه‌کاری" برای دلالت بر اصول اعضای آن به کار رفت. در همین دوره بود که شکافهای فکری بین محافظه‌کارانِ هوادار اشرافیت و طرفدار بازار آزاد هویدا گشت.

آرمان اجتماعیِ توری‌هایِ متمایل به قیم‌مآبی و رعیت‌پروری این بود که سلسله مراتبی نیکوکار وجود داشته باشد که در آن اجرای سخاوتمندانهٔ مسئولیتهای حفظ و حراست از سوی طبقهٔ ممتاز با تمکینی سپاسگزارانه از طرف فرودستها همراه‌شود. ویلیام جانستون در سال ۱۸۲۹ در *مجلهٔ بلك‌وودز*[۲۴] نوشت:

> ما به‌عنوان توری معتقدیم مردم وظیفه دارند در برابر کسانی که به زعامت آنها گماشته شده‌اند مطیع باشند. اما وظیفهٔ زعما نیز هست که از مردم

24 William Johnstone, *Blackwood's Magazine*.

تعلیمات، مسکن و بهداشت و درمان مکفی برای فقرا مبارزه می‌کرد. در مرکز این استراتژی برای مقابله با تأثیرات سرمایه‌داریِ بازار که از نظر اجتماعی مخرب به حساب به حساب می‌آمد کوشش برای تجدید پیوندهای مالکانِ مسئول و تودهٔ مردم بود.

توری‌های هوادار اشرافیت امیدوار بودند روابط سنتی اجتماعی راه رشد سرمایه‌داریِ مزدورانه را خواهد بست. اما نزد محافظه‌کاران دیگر، آینده نه در احیای مشارکت بین بعضی طبقات مالدارِ و توده، که بیشتر در ائتلافی جدید بین اشرافیت و بورژوازی جدید بود که سر بر می‌آورد و برای ایستادن جلو خواستهای دموکراتیك و برابری‌طلبانهٔ طبقات پائین به اندازهٔ کافی قوی بود. برجسته‌ترین اشخاص این طرز فکر سِر رابرت پیل (۱۸۵۰-۱۷۸۸)، نخست وزیر بریتانیا در سال ۱۸۳۵ و از ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۶، بود که طرفدارانِ رعیت‌پروری از او به سبب تن دادن به طرحهای من‌درآوردیِ اقتصاد سیاسی بیزار بودند. نسخهٔ پیل برای ثبات سیاسی، ایجاد بازاری آزاد بود که با دولتی قاطع ائتلاف کند. او مبارزهٔ اَشلی برای اصلاح وضع کارخانه‌ها را به مسخره می‌گرفت، از جمله به این سبب که تنظیم ساعات و شرایط کار منجر به کاهش بازدهی می‌شود. تولیدکنندگان به این شکستنِ ”قواعد محکم اقتصاد سیاسی“ با کاهش دستمزدها پاسخ می‌دادند تا بتوانند در بازار جهانی رقابت کنند، و در نتیجه این کارگران و نه سرمایه‌داران بودند که از مداخلهٔ انساندوست‌هایی که احساسات آنها روی درك‌شان از واقعیات اقتصادی سایه می‌انداخت زیان می‌دیدند. پیل می‌خواست بازار آزاد تحت حکومتی نیرومند عمل کند و در سال ۱۸۳۵ در سخنرانی‌ای طبقات زمیندار و متوسط را ترغیب کرد که با دست‌زدن به ”اتحادی صمیمانه“ علیه فشارهای عامه برای توزیع قدرت و ثروت به ”حراست از منافعِ نظم و مالکیت“ بپردازند. تلاش پیل برای رهاندن اقتصاد از قید و بندهای سیاسی در دههٔ ۱۸۴۰ منجر به اتخاذ سیاست او برای کاهش تعرفه‌های غلهٔ وارداتی و در سال ۱۸۴۶ منجر به حذف آنها شد. بحث او علیه ”قانون غلّه“ تا حدی بر این پایه بود که سیاستهای حمایتی جلو رونق اقتصادی را می‌گیرد، و نیز این حرف که ”دست‌کشیدن از محدودیت‌های تجاری“ با استحکام‌بخشیدن به ائتلاف منافع زمینداران و تولید-کنندگان صنعتی سبب تأمین نظم و اجرای قانون می‌شود.

زیردست خویش حمایت کنند. ایشان نباید بر جاه و جلال تکیه زده شاهد هلاك مردم باشند و نیز هرگز نباید از خاطر ببرند که مایملك و قدرت خویش را از رهگذر درك این موضوع دارند که ایشان ادارهٔ‌کنندهٔ آن هر دو هستند به جهت خیر عامهٔ مردم، خیری که در دست آنها افزون‌تر است تا زمانی که خود مردم اداره‌کنندهٔ آن مایملك و قدرت باشند.

اعتراض توری‌های رعیت‌پرور به عصر جدید این بود که رشتهٔ ارتباط مردم با منابع سنّتیِ حمایت و انضباط قطع می‌شود. بحث آنها این بود که بعضی زمینداران، و نیز ناخدایان صنعت که بسرعت رشد می‌کرد، به سبب ''خطای نظریِ'' علم جدید اقتصاد سیاسی دچار این اشتباه شده‌اند که، گویا به‌خاطر پیشرفت مادی، پیوندهای عاطفیِ جامعهٔ دارای سلسله‌مراتب خیرخواه باید جای خود را به روابط خشن و غیرشخصیِ بازارِ سرمایه‌داری بدهد. آنها می‌گفتند این کناره‌گرفتن از مسئولیتهای خویش نسبت به مردم از نظر سیاسی خطرناك و از جنبهٔ اخلاقی نکوهیده است. رابرت ساوتیِ شاعر می‌گفت: ''من آرزومند اصلاحاتم، زیرا چیزی جز میل به‌انقلاب نمی‌بینم، و چیزی جز اصلاحات را یارای پیشگیری از آن‌نیست''. لرد اَشلی (۸۵-۱۸۰۱) انساندوست بزرگ توری هشدار داد که جز با دست‌زدن به اقدامهایی وسیع برای مقابله با فقر و نکبت، بسیاری قربانیِ

دو دیو عظیمی خواهند شد که در کمین اخلاقیات و سیاست است: سوسیالیسم و منشوری‌گری[۲۵] که جز علایم مرضی جهانی نیستند که در میان توده‌های مردم شیوع و نفوذ یافته است، مردمی که با وضع موجود همرأی نبوده فرض می‌نمایند هر چیزی بهتر از شرایط فعلی است.

درمانهای مختلفی برای این امراض پیشنهاد شد. ساوتی طرفدار خرج‌کردن پول بیشتری از خزانهٔ مملکت برای بهبود شرایط فقرا همراه با نظام ملیِ تعلیمات بود؛ و اَشلی در راه بهبود شرایط کار در کارخانه‌ها و معادن و نیز فراهم کردن

۲۵ Chartism، مرام جنبش مردمیِ منشوریون در بریتانیا به طرفداری از اصلاحات انتخاباتی و اجتماعی (۴۸-۱۸۳۷) که اصول آن در *The People's Charter* (منشور مردم) مدوّن شده بود.ـم.

جزم‌گراییِ بازار آزاد سبب نخواهد شد که محافظه‌کاران، مثلاً، از طریق پاکسازی زاغه‌ها و ایجاد مقرراتی برای بهداشت عمومی، دست از بهبود "شرایط مردم" بردارند. به نظر دیزرِیلی، طبقات ممتاز تنها با برنامه‌های بهبود اجتماعی می‌توانند تودهٔ رأی‌دهنده را تشویق به تأیید نهادهای مبتنی بر سلسه مراتبی از پیش رده‌بندی‌شده کنند. اندك زمانی پس از مرگ دیزرِیلی، نوع محافظه‌کاریِ اشرافی او با عنوان "دموکراسی توری" شناخته شد، هرچند برخی کسانی که این عبارت را به کار می‌بردند کمتر به حمایت از اصلاحات اجتماعی توجه داشتند تا به قانع‌کردن "مردم" به پیوند طبیعی‌شان با صاحبان ثروت و مکنت.

اما حتی ملایم‌ترین پیشنهادها برای بهبود اجتماعی، آن محافظه‌کارانِ هوادار اقتصاد بی‌مهار را که در دهه‌های آخر قرن نوزدهم به سازمانهایی از قبیل «جامعهٔ دفاع از آزادی و مالکیت» پیوستند می‌آزرد. آنان از بیم اینکه قدرت و مکنت در سیل خواستهای دموکراتیك غرق شود، توری‌های دموکرات و دیگر مبلّغانِ بزرگ شدن دولت را به اتهام "با سر رفتن در سوسیالیسم دولتی" تقبیح می‌کردند. بسیاری از "فرد گرایان"، عنوانی که در این زمان به هواداران دولتِ حداقل دادند، از کتاب *انسان در مقابل دولت*[27] (۱۸۸۵) نوشتهٔ هربرت اسپنسر که ظاهراً کلید تکامل انسان را در نظریهٔ انتخاب طبیعی چارلز داروین یافته بود الهام گرفتند. گرچه بعضی شارحان شك دارند که اسپنسر داروینیستِ اجتماعی بود، او یقیناً دولت نوین را به سبب بازکردن راه "بقای غیراصلح" با برنامه‌های نسنجیده‌ای برای از میان‌بردن فقر، محکوم می‌کرد. بحث او این بود که جامعه با تنازعی شدید برای بقا پیشرفت می‌کند که در آن ضعیف و کاهل متحمل عواقب بی‌تدبیری خویش شوند، در حالی که افراد باکفایت و بااستعداد فرصت یابند از ثمرات اقتصادی و حیثیت اجتماعی به‌وفور بهره برند. به اعتقاد اسپنسر، فراهم آوردن اسباب رفاه عمومی با پاداش‌دادن به اعضای ناکارای جامعه عادات نامطلوب اخلاقی را تشویق می‌کند، و با گذاشتنِ مالیات روی دوش افراد "صالح" برای کمك هزینه‌دادن به فقرای "بی استحقاق" راه آنها را هم سد می‌کند:

27 Herbert Spencer, *The Man versus the State.*

اما نزد توری‌های رعیت‌پرور، ”قانون غله“ نه نمایانگر منافع مستقر زمینداران، بلکه سلسله مراتب اجتماعیِ نزدیك و دوستانه‌ای بود که اکنون در معرض خطرِ روحیهٔ درنده‌خویِ تجارت قرار داشت. در دههٔ ۱۸۴۰ در میان مخالفان پیل گروهی از توری‌ها با عنوان ”انگلستان جوان“ در وصف روزگار خوش گذشتهٔ روابط اجتماعی فئودالی به گونه‌ای شورانگیز ابراز احساسات می‌کردند. از جمله، لرد جان مَنِرز چنین می‌سرود:

> هرکس جای خویش را می‌دانست، چه شاه، چه دهقان، چه لرد و چه کشیش
> اعظم با ادنیٰ رابطه داشت
> از هر مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر احساساتِ سخاوتمندانه جاری بود
> و جامعه را به‌عنوان رابطهٔ انسان به انسان به هم پیوند می‌زد.

پیشنهاد مَنِرز برای احیای این عصر طلایی شامل احیایِ روزهای مقدس بود، ایامی که در آن فقرا هم از نظر معنوی تهذیب شوند و هم با سرگرمیهایی از قبیل رقص روز اول ماه مه نیروی جسمانی‌شان به آنها برگردد. از سال ۱۸۴۲ رهبر ”انگلستان جوان“ بنجامین دیزرِیلی بود که آرمان فئودالی را یعنی این اصل که، به بیان خود او، ”تصدّی هر ملکی باید همراه با اجرای وظایف مربوط به آن باشد“ برای محکوم‌کردن اصحاب سر رابرت پیل به اتهام پائین‌آوردنِ حزب محافظه‌کار تا حد دار و دسته‌ای خودخواه که توجهی به شرایط مردم ندارند به کار می‌برد. دیزرِیلی در *سی‌بیل*،[۲۶] یکی از سه رمانی که در همین اوان نوشت، انگلستانی را تصویر کرد که به دو ملت توانگران و درماندگان تقسیم شده است که ”ذاتاً قادر به درك یکدیگر نیستند“ زیرا کسانی که توانایی دارند دیگر ثروت خویش را ودیعه‌ای برای منفعت عموم به حساب نمی‌آورند.

با الغای قانون غلّه، حزب محافظه‌کار به دو شاخه تقسیم شد و تا پس از تصویب قانون دومِ اصلاحات حسّ جهت‌یابی‌اش را باز نیافت. دیزرِیلی، که اینك رهبر حزب شده بود، آرمان ”ملت واحد“ را برای جلب آرای رأی‌دهندگانی که شمارهٔ آنها فزونی می‌یافت به کار انداخت. در سال ۱۸۷۲ گفت

[26] *Sybil,* or *The Two Nations*

> انسانهایی که چنان دلسوزند که نمی‌توانند بگذارند تنازع برای حیات سبب شود نالایقها نتایج بی‌لیاقتی یا سوءرفتار خویش را متحمل شوند، چنان عاری از دلسوزی‌اند که می‌توانند، ناخواسته، تنازع بقا را برای لایقها سخت‌تر کنند و علاوه بر مصائبی که طبیعتاً باید متحمل شوند مصائبی مصنوعی بر آنها و بر فرزندان آنها وارد آورند.

به گفتهٔ اسپنسر، خود فقرا از ناحیهٔ تلاشهای نابجای انساندوستانه برای تعدیل شرایط‌شان آسیب خواهند دید، زیرا تحمیل مالیات سبب می‌شود اعضای باکفایتِ جامعه از مشوقّ ایجاد ثروتی که سرانجام سهمی از آن به پائین‌دستی‌ها خواهد رسید محروم شوند.

اعضای جامعهٔ «دفاع از آزادی و مالکیت» اغلب زبان داروینیِ *انسان در مقابل دولت* را برای تقبیح هرکسی که خواستار توسعهٔ عمل دولت در ورای محدودهٔ حمایت از جان و مال اتباع مملکت بود به کار می‌بردند. اما یکی از اعضای این جامعه از اسپنسر به این دلیل عجیب انتقاد می‌کرد که نظریهٔ فردگراییِ تکاملی او به نابرابری که ''واقعیت اجتماعیِ اصلی'' است، بخصوص به خدمات افراد استثنایی به پیشرفت جامعه، توجه کافی نشان نمی‌دهد. دبلیو.اچ. مَلاك کوشید آنچه را به گمان خودش نقایص نظریهٔ اسپنسر بود با فرموله‌کردن ''محافظه‌کاریِ علمی''، به کمك ترکیبی از منطق و شواهد تجربی و به نیّت ردّ هر مکتبی که با حقانیّت اقتصاد سیاسی معارض باشد، از میان بردارد. بحث مَلاك، در یك رشته مقاله و کتاب که انتشار آنها نزدیك به چهل سال طول کشید این بود که جامعه به سبب تأثیر مداوم اقلیتی که شمّ و تواناییِ سازمان دادنش سطح اقتصادی و فرهنگی را برای همه بالا برده از حد توحش تا حد تمدن پیشرفت کرده است. آنچه معدود آدمهای با استعداد را بر می‌انگیزد تا خویشتن را به سود عموم به زحمت بیفکنند بلندپروازی برای راه‌انداختنِ کسب و کار و انتظار پاداش مناسب برای استعدادی کمیاب است. سیاستهای توزیع ثروت سبب خواهد شد افراد متهوّر خویشتن را به زحمت نیندازند و، در نتیجه، جامعه به رکود فرهنگی و زوال اقتصادی گرفتار خواهد آمد.

مَلاك در *محدودهٔ دموکراسی ناب*[۲۸] (۱۹۱۸) نوشت:

> درسی که باید آموخت این است که جامعه وابسته به همکاریِ آدمهای نابرابر است، به همکاری معدودی که رهبری می‌کنند و فرمان می‌دهند و اکثریتی که پیروی می‌کنند و مطیعند. و باید آموخت که این واقعیت در شکل‌بندی کلی جامعه انعکاس دارد؛ و اینکه به همان نسبتی که توده‌های هر کشوری از این واقعیت غافل بمانند، در مجموع یا جا به جا، آنچه را در تلاش برای بیشتر به چنگ آوردن آن هستند از دست خواهند داد.

شکایت او البته این بود که جز هواداران جزمیِ بازار آزاد همه قصد برانداختن سلسله مراتب طبیعیِ فرماندهیِ جامعه را دارند.

دفاع مَلاك از نابرابری، به‌رغم انتقادش از اسپنسر، شبیه دفاع دیگر فردگرایان بود. ادعای او در مورد تازه‌بودنِ بحثش مربوط به استفاده از دفاع "علمی" از سرمایه‌داریِ بی قید و بند برای وارونه جلوه دادنِ سوسیالیسم است. به نظر مَلاك، نزد مارکس کار یدی تنها منبع ثروت است و کارگران استثمار می‌شوند چون بخشی از آنچه تولید می‌کنند به‌عنوان سود سرمایه کنار گذاشته می‌شود. در مقابل، برای مَلاك ثروت با کار فکری ایجاد می‌شود و هر افزایشی در ظرفیت تولیدی یکسره ناشی از رهبری اقتصادی و اجتماعی نخبگانِ بااستعداد است. انفجار ثروت در جامعهٔ صنعتی قرن نوزدهم نه نتیجهٔ نیروی تولیدیِ کار بدنی بلکه ناشی از استعداد مخترعان به علاوهٔ بنیهٔ صاحبکارانی بود که به قابلیتِ بدعتهای تکنولوژیك برای ارائه شدن به بازار چنگ انداختند. تنها این آدمها در ایجاد "ارزش اضافی" سهم دارند، ایجاد ارزشی که نه تنها با استثمار طبقاتی فاصله داشت بلکه به‌نحوی اساسی سطح زندگیِ توده‌ها را بالا برد. مَلاك در *بررسی انتقادی سوسیالیسم*[۲۹] (۱۹۰۸) نوشت:

> ملتها اینك از طریق صنعت ثروتمند می‌شوند همچنان‌که زمانی با فتح ثروتمند می‌شدند، چون فرماندهانی جدید با دقت‌نظری که در میدان جنگ ناشناخته بود کوچکترین جزئیات ارتشی از نوع جدید را رهبری می‌کنند، و

28 *The Limits of Pure Democracy*

29 *A Critical Examination of Socialism*

> تنها راهی که هر ملت نوینی بتواند تولید کنونی را حفظ کند، یا امیدوار باشد که آن را در آینده افزایش دهد، شامل این است که اکثریت افراد از نظر فنی تن به برتریِ اقلیتی استثنایی بدهند.

به این ترتیب در حالی که پیام سوسیالیسم این است که اقلیتی غارتگر توده‌ها را چپاول می‌کند، عکس آن حقیقت دارد: اکثریت، به گفتهٔ مَلاك در *خاطرات*، ''نانخورِ اقلیت است'' و هرگاه از رهبریِ آن در ایجاد کسب و کار محروم شود، ارتش پرولتاریا به بینوایی خواهد افتاد.

در نخستین دهه‌های قرن بیستم محافظه‌کارانِ هوادار اقتصاد بی‌مهار به این بحث ادامه دادند که فقرا فقیرتر خواهند شد مگر اینکه ثروتمندان اجازه یابند از مساعی خویش در کسب‌وکار کاملاً بهره‌مند شوند، و همچنان جناح اجتماعیونِ[30] حزب خویش را سرزنش می‌کردند که قدم در راه سراشیب لغزندهٔ سوسیالیسم گذاشته‌اند. گاهگاه از سوسیالیسم داروینی برای این هشدار استفاده می‌شد که دولت اگر به حیطهٔ اقتصاد دست‌اَندازی کند جلو پیشرفت اجتماعی را خواهد گرفت. مثلاً دوروتی کریسپ از اینکه برخی محافظه‌کاران انتخاب طبیعی را نادیده می‌گیرند و آماده‌اند تا روی طرحهای نسنجیدهٔ بهبود اجتماعی صحّه بگذارند وحشت می‌کرد. بخصوص از هزینه‌های فزاینده از دارایی عمومی برای پاکسازی زاغه‌ها به خشم آمد و در *تولد دوبارهٔ محافظه‌کاری*[31] (۱۹۳۱) پیش‌بینی کرد مجتمعهایی مسکونی که دولت می‌سازد به‌زودی تبدیل به ''تلّ زباله'' خواهد شد

> زیرا آنهایی که تا حد زندگی در زاغه پائین می‌روند بی‌شك ... ضعیف‌ترین و نامطلوب‌ترین بخش جمعیت هستند. امروزه ناصالحها را به خرج صالحان حفظ می‌کنند، مستحقها خرج نگهداری بی‌استحقاق‌ها را می‌دهند، و کل نژاد از نظر جسمی، فکری و اخلاقی همتراز می‌شود.

راه‌حل، توجه به درسهای اقتصاد سیاسی است که به ما می‌آموزد جامعه نمی‌تواند از نظر اقتصادی و معنوی ترقی کند مگر اینکه افراد متحمل نتایج خطاها و اعمال نادرست خویش شوند.

30 collectivists

31 Dorothy Crisp, *The Rebirth of Conservatism*.

کتاب کریسپ در دهه‌ای منتشر شد که رکود عمیق اقتصادی و بیکاریِ همه‌گیر بیداد می‌کرد. برخی محافظه‌کاران برای تعدیل معایب سرمایه‌داریِ بازار، با استفاده از استدلالهایی شبیه مباحث ج. م. کینزِ لیبرال در باب اقتصاد مختلط، شروع به طرفداری از گسترش حوزهٔ عمل دولت کردند. روایت محافظه‌کاران از سرمایه‌داری با برنامهٔ دولتی در عنوانِ کتابی پرنفوذ نوشتهٔ هرولد مک‌میلان که در سال ۱۹۳۸ انتشار یافت عیان بود: ***راه میانه: مطالعه‌ای بر مسائل رشد اقتصادی و اجتماعی.***[۳۲] راه میانه ـــ که خود او آن را گاه "خانهٔ میانهٔ راه" می‌خواند ـــ قرار بود چیزی بین سرمایه‌داریِ بی‌عنان و لگام و سوسیالیسمِ دولتی باشد. این برنامه مستلزم مالکیت صنایع اساسی از سوی دولت، رهبریِ سرمایه‌گذاری‌ها از سوی دولت و خرج‌کردن پول کافی به منظور ایجاد سطحی حداقل برای معاش بود تا پائین‌تر نرود. مک‌میلان، که دیزرِیلی را می‌ستود، راه میانه را به‌عنوان بیان امروزیِ آرمان ملت واحد و وسیله‌ای برای مقابله "به قدرتمندانه‌ترین شکل با نابرابریهای فاحشی که هنوز دموکراسی ما را چنان دو بخش کرده است که نخستین بار یك نخست وزیر محافظه‌کار آن را 'دو ملت' نامید" ارائه کرد. مک‌میلان هم مانند اَشلی و دیگر توری‌های اشرافی‌مسلكِ قرن نوزدهم که جوش می‌زدند اگر اصلاحاتی صورت نگیرد ملت گرفتار سوسیالیسم خواهد شد، استدلال می‌کرد که اقتصاد برنامه‌دار پادزهر ناآرامی‌های اجتماعی است. به نوشتهٔ کتاب *راه میانه*، بدون "سرمایه‌داری با نظم و نسق" تری بریتانیا ممکن است تسلیم همان گونه خودکامگی، چه فاشیستی و چه کمونیستی، شود که بیشتر جاهای اروپا را درنوردیده است.

ضرورتهای جنگ جهانی دوم منجر به همان نوع برنامه‌ریزیِ اقتصادی شد که مورد پسند مک‌میلان بود. در آن زمان احساساتی همانند احساسات دیزرِیلی بین محافظه‌کاران بالا گرفته بود که برای از میان‌بردن فقر تلاش بیشتری لازم است. در سال ۱۹۴۳ برخی از آنان کمیتهٔ اصلاحات توری را برای مبارزه در راه اشتغال کامل در جامعه‌ای دارای رفاه اجتماعی تشکیل دادند و اعلام کردند

32 Harold Macmillan, *The Middle Way: A Study of the Problems of Economic and Social Progress.*

حرکت به جانب احیای شکل خالص‌تری از سرمایه‌داری به تاچریسم شهرت یافت و دربارهٔ آن مطالب بسیار زیادی نوشته شده است. تاچریسم به‌عنوان برنامه‌ای سیاسی از پاره‌ای جهات تکان‌دهنده بود و فی‌الواقع با قوت و قدرت جلو این فرض ایستاد که محافظه‌کاران حالا به‌طور دائم در منزل میانهٔ راهِ فردگرایی و جمع‌گرایی جا خوش کرده‌اند. راست جدید در تلاش برای محو سوسیالیسم یعنی قرارهای و مدارهای بعد از جنگ که هم از سوی دولتهای کارگر و هم محافظه‌کار به اجرا گذاشته شد به نهادهای چیزی حمله کرد که به‌نظرش دولتی ورم‌کرده و منحط می‌رسید. تاچریسم نمونه‌ای بود از بنیادگراییِ ایدئولوژیك و شکلی حاد از عقل‌گرایی در سیاست که می‌خواست جامعه را بر پایهٔ طرح بازار آزاد از نو شکل بدهد. فردگرایانِ جدید ممکن است در دفن کردن سوسیالیسم موفق شده باشند یا نشده باشند، اما شور تندروانهٔ آنها یقیناً به این فرض که محافظه‌کاری بر حرمتی به سبك بِرك برای سنت و بیزاری از دگرگونیِ شدید سیاسی مبتنی است پایان داد. شاید راست جدید، به یك معنی، به‌طور قاطع از سنت نبرید. در میان آنها صحبتهای زیادی بود دربارهٔ بازگشت به آینده، یعنی به دست‌آوردنِ دوبارهٔ روحیهٔ پرتکاپوی فرهنگ کسب و کارِ عصر ویکتوریا برای بازگرداندن ملت بریتانیا به شکوه پیشین. اما تاچری‌ها، هرچند که شاید بیشتر مخالف انقلاب بوده‌اند تا طرفدار آن، در ناشکیبایی‌شان در برابر نهادهای مربوط به چیزی که محافظه‌کارانِ بعد از جنگ به آن به‌عنوان ''سرمایه‌داریِ انسانی‌شده'' خوش‌آمد گفته بودند و در دور ریختن آنها، احترام چندانی برای شیوهٔ رایج زندگی مردم قائل نشدند.

طرح تاچری در موفقیت سیاسی‌اش هم بی‌سابقه بود. در گذشته، فرد-گرایانی افراطی از قبیل اعضای «جامعهٔ دفاع از آزادی و مالکیت» ندرتاً نمایندهٔ جریان اصلی محافظه‌کاری بودند. اما راست جدید گرچه شبکه‌ای بود از ''مخازن فکری''[۳۳] و توری‌های ''ترِ'' طرفدار اشراف را هم که از نظر ایدئولوژیك ''خودی'' به حساب نمی‌آمدند به مقامهای دولتی نمی‌گماشت خیلی زود از نظر

۳۳ think-tanks، گروهی متخصص و کارشناس از همهٔ رشته‌ها که مشاور احزاب و محافل سیاسی یا دولتها هستند.ـ م.

"رفتن به دنبال آدام اسمیت در عصر کِینز در حکم پیروی از نجوم بطلمیوسی پس از کوپرنیك است". اما پس از شکست حزب در انتخابات عمومی سال ۱۹۴۵ بیشترِ محافظه‌کاران رفته‌رفته متقاعد شدند به آن نوع "سرمایه‌داری با چهرهٔ انسانی" نیاز است که مك‌میلان و کمیتهٔ اصلاحات هوادار آنند. آنها البته در پذیرش کِینزیسم مواظب بودند که تفسیر مکتب خویش را روی آن بگذارند و استدلال می‌کردند که هدف اقتصاد برنامه‌ریزی شده نه همتراز کردنِ سوسیالیستی و نه ناکام‌گذاشتنِ آمال فردی است. "برخورد دیزرِیلی‌وار به سیاست جدید" ـــ عنوان سخنرانی آر. ا. باتلر در سال ۱۹۵۴ ـــ محافظه‌کاران را ملزم نمی‌کرد از هواداری سنتی‌شان از نابرابری دست بردارند. به گفتهٔ باتلر:

> جامعه شراکت است و بنابراین در سطح زیرین تمام تفاوتهای ما باید وحدتی بنیادی وجود داشته باشد یعنی نقطهٔ مقابلِ "جنگ طبقاتی" تا آنچه را دیزرِیلی "دو ملت" می‌نامید به تمامیتِ اجتماعیِ واحدی بدل گرداند.... اما دیزرِیلی اگر به ما الهام می‌داد، در هشداردادن نسبت به خطرهای این عمل هم به همان اندازه پیشگو بود.... او به ما گوشزد می‌کرد که ... نه با همسطح‌کردنِ معدود آدمهای نخبه، که با بالابردنِ عامّهٔ جماعت باید پی تأمین برابریِ بیشتر برویم.... این جزو سیاست ما نیست که ابتکار عمل و استقلال قوی‌ها را سرکوبی کنیم. در واقع جز در این حالت که به مردان و زنان اجازه بدهیم تا هر جا می‌خواهند بالا بروند، و به جامعهٔ خویش اجازه بدهیم از خدمات آنچه من آن را ***غنای تفاوتهای رشدیافته*** می‌نامم برخوردار شود، اسباب تحصیل معیشت ملت را نخواهیم داشت، تا چه رسد به استطاعت ایجاد مملکتی دارای رفاه.

این خط دیزریلی‌وار و مدرن‌شدهٔ محافظه‌کاری حالا سیاست متعارف حزب شده بود و در بیست سالِ پس از آن کمتر صدایی به دفاع از حقانیّتِ اقتصاد سیاسی برخاست.

اما از اوایل دههٔ ۱۹۷۰ شماری فزاینده از محافظه‌کاران مصرّانه خواستار گردشی به راست از راه میانهٔ برنامه‌ریزی اقتصادی و رفاه اجتماعی گسترده شدند. پس از انتخاب رهبر تازه‌ای برای حزب محافظه‌کار در سال ۱۹۷۵، این

آمیزتر، دائمی‌تر و کم‌فایده‌تر از قدرت بازار در حکومتِ قانون است. نابرابریِ درآمد را تنها به بهای آزادی می‌توان از میان برد. رفتن در پی برابریِ درآمدْ این مملکت را تبدیل به زاغه‌هایی خواهد کرد با حکومتِ یکه‌تاز.

راه‌حل این بود که عملکردهای دولت را به حداقل برسانند و بپذیرند که نابرابریهای ناشی از بازار سرمایه‌داری در نهایت هم به سود غنی و هم فقیر خواهد بود. جفری هاو[۳۵] استدلال می‌کرد که "نمی‌توانید جامعه‌ای ثروتمند خلق کنید بدون اینکه به بعضی افراد اجازه بدهید آنها هم ثروتمند شوند". انتظار ثروت در حکم وعده و وعیدی است که اقلیتی مبتکر را بر می‌انگیزد تا رونقی بیافرینند که سود آن سرانجام به همه خواهد رسید.

راست جدید بسیار علاقه داشت فرهنگ کرخت‌کنندهٔ بیمه‌های رفاهی و اجتماعی را با چیزی که مؤلفی به آن برچسب "فضایل پرقدرت" فردگراییِ رقابت‌جویانه زده است مقایسه کند.[۳۶] به همین سبب است که برنامهٔ آنها تا حدی حرکت در جهت مخالف انقلاب و تا حدی یادآور برهه زمان‌های قهرمانانهٔ گذشته و تلاشی برای بازگرداندن ملت به عصر طلاییِ عهد ویکتوریا و روزگار خودکفایی، عقل معاش و ماجراجوییِ متهورانه به‌نظر می‌رسید. اما آنها می‌گفتند لازمهٔ بازآفرینیِ فرهنگِ کس نخارد پشت من جز ناخن انگشت من تقویت نظم و قانون است. به زعم اصحاب تاچر، یکی از نمودهای وابستگیِ ناشی از سرمایه‌داریِ همراه با بیمه‌های رفاهی و اجتماعی، افزایش جرم و جنایت، روابط غیرعفیفانهٔ جنسی، مواد مخدر، بی‌انضباطی در مدارس، اوباشگری، ستیزه‌جوییِ اتحادیه‌های کارگری و شکلهای رفتار "بی‌بندوبارانه" است. بدین سبب فراخوانی به بازگشت به اخلاقیاتی مبتنی بر اتکای به خویش، نجابت و احترام به حکومت قانون لازم می‌آمد. و از همین جا بود که نیاز به دولتی پیدا می‌شود که گرچه میدان عملی محدود دارد، از نظر اجرای مسئولیتهایش در مورد نظم عمومی نه ضعیف باشد و نه کنار بایستد. در سال ۱۹۸۹ مارگرت تاچر اعلام کرد که دولتهای تحت صدارتش کوشیده‌اند هم

۳۵ Geoffrey Howe، یکی از وزیران خارجهٔ بریتانیا در دههٔ ۱۹۸۰.ـم.

36 Shirly Robin Letwin, *The Anatomy of Thatcherism*, London, Fontana, 1992.

فکری رو به صعود گذاشت. در دههٔ ۱۹۸۰ تنها آدمهای پخش و پلا و عقب‌مانده در خط میانه باقی ماندند و در برابر برخورد "دو ملتی" از سوی تازه به دوران رسیده‌های راست، کمتر کسی فضایل محافظه‌کاریِ دیزریلی را می‌ستود. علاوه بر این، محافظه‌کاران که در سراسر دههٔ ۱۹۸۰ حکومت را به دست داشتند با عقب‌زدن دولت از حیطهٔ اقتصاد موفق به دنبال‌کردن استراتژیِ کلاً متجانسی برای افزایش دامنهٔ فعالیت سرمایه‌داری شدند.

چیزی که کمتر از موفقیت سیاسی راست جدید به چشم می‌آمد عقاید آن بود که، همانند بیان فردگرایی از زمان داروینیسم اجتماعی، عناصری از اقتصاد بی‌مهار و سلطه‌طلبی را با هم ترکیب می‌کرد. تاچری‌ها هم هوادار احیای آزادی و هم نظم‌بودند، یعنی امتدادانتخابِ فردی همراه با تقویت مکانیسم نظم و قانون.

آن نوعِ آزادی که آنها در نظر داشتند فرصت‌دادن به افراد مبتکر بود که بی‌ممانعت از سوی دولت ثروت بیندوزند. شکایت می‌کردند که روشهای مدیریت اقتصادیِ کینزی در سالهای پس از جنگ دوم منجر به تمرکز شدید قدرت در دست دولت و میدان عمل مختصری برای اقدام از سوی سرمایه‌داری شد. محافظه‌کارانِ راه میانه و دیگر اجتماعیون در پی پناهگاهی امن در جایی میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم بودند. اما راه میانه به سراشیبی لغزنده بدل گشته بود. در نتیجه، به جای آونگ سیاست حزبی چیزی را گذاشته بودند که، به گفتهٔ کیت جوزف در *سرگردان در حد وسط؟*[۳۴] (۱۹۷۶)، "چرخ ضامن‌دار" دولت برای جلوگیری از حرکت در جهتِ قهقهرایی بود، دولتی که مداخله‌اش در اقتصاد مدام افزایش می‌یافت. از جمله مواردی که سنگینی بار دولت بروز می‌کرد، مالیاتهای سنگین برای تأمین مخارج زیاده‌روانه از بودجهٔ عمومی، بیکاری فراوان، تورم، روشهای کم‌بازده کار و کارگری و کم‌حالیِ کلی اقتصاد بود. اشتباه در این بود که فرض کرده بودند دولت با مدیریت اقتصاد و سیاستهای مالیِ توزیع ثروت قادر به از میان بردنِ فقر است. به گفتهٔ جوزف،

> فقیرتر کردن ثروتمندان فقرا را غنی‌تر نخواهد کرد اما دولت را قوی‌تر می‌کند و به قدرت مقامها و سیاستمداران می‌افزاید، قدرتی که تهدید-

34 Keith Joseph, *Stranded on the Middle Ground?*

ابتکار عمل سرمایه‌دارانه را احیا گردانند و هم بی‌بندوباریِ اجتماعی را جمع و جور کنند:

> به همین دلیل است که ما قوانین علیه جیب‌بری و چپاولگری را سخت‌تر کرده‌ایم. به همین دلیل است که مجازاتهای رانندگی در حال مستی، مواد مخدر و تجاوز به عنف را بالا برده‌ایم. به همین دلیل است که نفرات پلیس را افزایش داده‌ایم و قدرت آنها را زیادتر کرده‌ایم.... چون بدون نظم، آزادی معنا ندارد. بدون اقتدار نظمی وجود ندارد؛ و اقتداری که در برابر ارعاب، جنایت و خشونت ناتوان یا مردد باشد قابل دوام نیست.

بنابراین آزادکردن فرد از نظر اقتصادی باید با اعادهٔ ساختار سنتی فرماندهیِ جامعه همراه شود.

## نتیجه‌گیری

فصلی در باب محافظه‌کاری را چگونه می‌توان به پایان برد؟ وینسنت گِیگن در نتیجه‌گیریِ فصل سوسیالیسم می‌پرسد آیا با فروپاشی رژیمهای کمونیستی وقت آن فرا رسیده که اعلام ترحیم سوسیالیسم را بنویسیم، و مایکل کِنی در پایان فصل محیط زیست به گمانپردازی دربارهٔ امکان تکاملِ این مکتب سیاسیِ نسبتاً تازه و هنوز تثبیت نشده می‌پردازد. آیندهٔ محافظه‌کاری سوالهای جالب کمتری مطرح می‌کند. راستِ هوادار اقتصادِ بی مهار شاید آنچنان که مارگرت تاچر ادعا می‌کرد در نبرد بر سر عقاید پیروز نشده باشد. اما برخلاف حرفهایی که دربارهٔ سوسیالیسم می‌زنند، هیچ‌کسی به‌طور جدی نمی‌گوید محافظه‌کاری از نفس افتاده است یعنی بگوید که این ایدئولوژی با ایفای رسالت تاریخی‌اش جای خود را به‌زودی به طرز فکرهای دیگری خواهد داد. محافظه‌کاری، بر خلاف زیست‌بوم‌گرایی، ظاهراً قابلیت چندانی برای تکامل ندارد. عقاید جزمیِ اقتصاد سیاسی امروز به اندازهٔ دههٔ ۱۹۸۰ که بحبوحهٔ ضدیت با انقلاب بود در میان راست جدید مد نیست و امروز معدود صداهایی در دفاع از آن نوع کشورداری که سرمایه‌گذاری را تسهیل کند و به حل مسئلهٔ فقر بپردازد از جانب محافظه‌کاران شنیده می‌شود.

محافظه‌کاران در همان حال که بر سر نیاز به نابرابری اجتماعی و دولتِ انضباط‌بخش توافق دارند، احتمالاً از این پس به یك به دو کردن بر سر فعالیتهای مشروعِ حکومت ادامه خواهند داد. نشانه‌ای برای این احتمال در دست نیست که محافظه‌کاری یا از هم بپاشد یا در جهتی کاملاً تازه بیفتد.

اگر گمانزنی دربارهٔ آیندهٔ محافظه‌کاری تصوری خالی از هیجان باشد، شاید ناچاریم بحث را با تذکری خرده‌بینانه پایان دهیم. راست جدید در میان مخالفانش در طرف راست و چپِ طیف ایدئولوژیك شوری عظیم برانگیخت، و این وسوسه وجود دارد که به همسراییِ مخالفان آن بپیوندیم. با الهام از آن گونه روحیهٔ شکاکیّت فلسفی که اوکشات نمایندهٔ آن بود، می‌توانیم محافظه‌کاران جدید را متهم کنیم که همراه با موج پیشامدها به‌تدریج از لنگرگاهشان در مصلحت‌گرایی و تجربهٔ تاریخی دور شده‌اند. در این حال و هوا شاید از خودمان بپرسیم حزبی که به سوءظن نسبت به طرحهای حاضر و آمادهٔ سیاسی شهرت داشت چگونه می‌توانست به روی ''مدینهٔ نازله‌ای''[۳۷] از نیروهای بی‌لگام و مهارِ بازار آغوش بگشاید. محافظه‌کاری را، همچنان که کوشیده‌ایم نشان بدهیم، نمی‌توان با سنتگرایی یکی گرفت. محافظه‌کاری همواره مملو از انتزاع و اعتقادات، خیال اینکه جامعه را چگونه باید اداره کرد و طرحهایی برای نگهداری یا احیای سلسله مراتبی از پیش رده‌بندی شده بوده است. راستِ هوادار اقتصاد بی‌مهار در دههٔ ۱۹۸۰، به رغم شور و جوش مبارزه‌اش، به همان اندازه بخشی اصیل از آیین محافظه‌کاری بود که هر شکلی از توری‌گراییِ اشرافیت‌گرا.

یا اگر بخواهیم از نقطه‌نظری دیگر خرده‌بین باشیم می‌توان با تقبیح محافظه‌کاری به‌عنوان مرامی مبتنی بر حرص بحث را به پایانِ برد. محافظه‌کاری، وقتی پوسته‌هایش یعنی لفّاظی اشراف‌مداران دربارهٔ مسئولیت اجتماعی یا اعطای اخلاقیات به بازار را کنار بزنیم، شاید چیزی زیادتر از تلاشی از سوی ثروتمندان برای به دست آوردن مجوز علنیِ استثمار فقرا نباشد. اما اگر چنین باشد، این تلاش به‌حد چشمگیری موفق بوده و با مباحثی ماهرانه و پر طول و تفصیل هدایت شده است که رد کردن آنها به چیزی بیش از پاسخ فوریِ ''کَلَكِ

[37] brutopia

سرمایه‌دارانه" نیاز دارد. اما اغلب از محافظه‌کاری تحلیلی نقادانه که سزاوار آن است نمی‌شود.

بنابراین بحث را با نمونه‌ای از این گونه تمایل که بیشتر در جهت پرهیز است تا مقابله پایان می‌دهم. در مرکز دفاع محافظه‌کاران از دولت قوی این استدلال نهفته است که فرد در معرض هیجان و رفتار متمردانه قرار دارد. هراس از توانایی بالقوه مخربِ طبیعتِ جایزالخطای انسان توضیح‌دهندهٔ تلقیِ "اول شلاقشان بزنید، بعد دارشان بزنیدِ" برخی محافظه‌کاران است ــ یعنی اشتیاقشان به شکلهایی از کنترل اجتماعی از قبیل تنبیه بدنی و اعدام، ممنوعیت پورنوگرافی و رفتارهای غیرمتعارف جنسی و سانسور. از عهد بِرك، محافظه‌کاران تمایل داشته‌اند علاقهٔ خویش به دولت "نظم و قانون" را در مکتب فکریِ *هُبوط*[۳۸] در مسیحیت جا بیندازند. مارگرت تاچر سال پیش از نخست وزیر شدنش می‌گفت "انسان ذاتاً گناهکار است و برای حفظ جامعه‌ای متمدن و هماهنگ ما به قوانینی احتیاج داریم که ضمانت اجرایی داشته باشد. من امروز که به این مملکت نگاه می‌کنم ناچارم بگویم رعایت قانون یکی از زمینه‌های زندگی است که دولت در آن باید قوی‌تر از این عمل کند". منتقدان محافظه‌کاری معمولاً توصیف آن مکتب از شرایط انسانی را به‌عنوان بهانه‌ای برای تسلط جابرانهٔ سرمایه‌داری رد می‌کنند. چنین منتقدانی با این برداشتشان خوش‌بینی ساده‌بینانه‌ای را که خودخواهی و تضاد را بیشتر به نهادهای ناکافی نسبت می‌دهد تا به عیوب طبیعت انسان، به جای بدبینیِ محافظه‌کاری می‌گذارند. حالا جامعه‌ای سرمایه‌داری هم ممکن است رفتار غارتگرانه را تشویق کند، اما لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که خیر ذاتی انسان در انتظار رهایی به دست ساختارهای بعدِ سرمایه‌داری است. از نظرگاهی تاریخی، حرص و خودخواهی ظاهراً خصایص ریشه‌کن نشدنیِ شرایط بشری‌اند.

یکی از راههای برخورد جدی به سرمایه‌داری این است که دعوی آن مبتنی بر ناکامل‌بودن انسان را رد نکنیم بلکه نتیجه‌ای را که از این فرض می‌گیرد زیر

۳۸ the Fall؛ در عربی به‌معنی فرو افتادن و تنزّل‌کردن. در معنی اخصّ، اشاره‌ای است به سقوط و اخراج آدم ابوالبشر از بهشت به زمین در نتیجهٔ نافرمانی. در فرهنگ مسیحیت کنایه‌ای است از طبع غیرمتعالی و متمایل به پستیِ انسان.ـم.

سؤال ببریم. محافظه‌کاران مکتب فکریِ قائل به سقوط طبیعتِ انسان را در خدمت حفظ سلسله مراتبِ اجتماعی می‌گیرند. بحث آنها این است که اقلیتی، از طریق تربیت اجتماعی یا موفقیت در کسب و کار، نسبت به بسیاری از ضعفهای اخلاقی که دامنگیر تودهٔ بشریت است مصونیت می‌یابد و بنابراین شایستهٔ نظارت بر رتق و فتق امور کسانی است که نمی‌توان اطمینان داشت از عهدهٔ انضباط دادن به خویشتن برآیند. اما منتقدانِ محافظه‌کاری ممکن است بپرسند با چه ترفندی در منطق می‌توان با کمك مقدمه‌ای تساوی‌طلبانه این نتیجه را توجیه کرد که عده‌ای از خاك و عده‌ای از نورند، چرا که مکتب قائل به ضعف اخلاقی اساسی انسان، در شکل مسیحی‌اش، بدین معنی است که هرکس هم خودخواه است و هم تواناییهای بالقوه‌ای برای تعالی به ماورای فساد در خود نهفته دارد. اگر محتمل باشد که همه دنبال منافع شخصی بروند، پس شاید به نهادهایی سیاسی نیاز باشد که فعالیت کسانی را که شهوت ثروت‌اندوزی و دستیابی به قدرت در آنها به حد ویژه‌ای قوی است محدود کند. و اگر در همهٔ افراد توانایی از خودگذشتگی وجود دارد، پس شاید نخستین هدف حکومت باید مهارکردنِ رفتارهایی ضداجتماعی از قبیل فردگرایی رقابت‌جویانه باشد. شاید بعضی از مقدمات منطق محافظه‌کاری، اگر به غور منطقی در آنها بپردازیم، طرحی برای ترتیباتی سیاسی فراهم آورد که اطمینان دهد منابع به‌طور کم‌وبیش همتراز توزیع خواهد شد.

# ۴

# سوسیالیسم

## وینسنت گِیگن

### مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف

مسئلهٔ کلیدی در تعریف سوسیالیسم، همانند ایدئولوژیهای دیگر، ارائهٔ شباهتها و تفاوتهاست، یعنی نشان دادن اینکه چه چیزی سوسیالیست‌ها را به هم پیوند می‌زند، بی آنکه تفاوتهای عظیمی که آنها را از هم جدا می‌کند دست کم بگیریم. از دو خطر باید پرهیز کرد: "اساس‌گرایی" و "تاریخ‌گرایی". اساس‌گرایی غنای سنت سوسیالیستی را به چند خصلت معدود و کلیِ "اساسی" یا "مرکزی" تقلیل می‌دهد. این خصلتهای "اساسی" معدود خواهند بود زیرا وقتی شروع به حذف زمینه‌های بسیاری می‌کنیم که سوسیالیست‌ها در باب آنها اختلاف نظر دارند، زمینه‌های مشترك نسبتاً کمی باقی خواهد ماند. برای مثال، سوسیالیست‌ها در تصور خویش از دولت اختلاف نظر دارند: برخی آن را ابزاری قابل اصلاح و در نهایت سودمند برای تغییرهای اجتماعی می‌دانند، در حالی که به نظر دیگران تکیه‌گاهی برای جامعهٔ سرمایه‌داری می‌رسد که سرانجام از میان خواهد رفت. بنابراین، طرز تلقی نسبت به دولت نمی‌تواند یکی از عناصر "اساسیِ" سوسیالیسم باشد. به همین سان، از آنجا که بعضی در انتظار پایان مالکیت خصوصی‌اند در حالی که دیگران آن را یکی از خصایص هر جامعهٔ قابل تصوری

می‌دانند، سوسیالیسم را نمی‌توان بر حسب نظریه‌ای "مرکزی" در باب مالکیت تعریف کرد. در نتیجه، مفاهیم یا عقاید بسیار معدودی برای تعریف‌کردن سوسیالیسم باقی می‌ماند. آن عقاید مرکزی هم که باقی خواهد ماند بسیار کلی‌گویانه‌اند؛ چرا که هر اندازه اخص‌تر بحث کنیم، خطر پیش‌کشیدن تفاوتهای عمده‌ای که سوسیالیست‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند بیشتر خواهد شد.

از اینجاست که، مثلاً، درست است بگوییم سوسیالیست‌ها (با استثناهایی در اوایل کار) بی‌تردید به برابری اعتقاد دارند، اما وقتی از آنها می‌پرسند منظورشان از برابری چیست، در پاسخهایشان تعاریف گوناگونی از برابری در فرصتها تا همسانی و همترازی دیده شده است. به این ترتیب، در حالی که درست است بگوییم بیشتر سوسیالیست‌ها معتقد به برابری‌اند، این حکمِ رك و راست بیش از آنکه بیانگر چیزی باشد چیزهایی را پنهان می‌کند. کوتاه سخن، میل به یافتن زمینه‌ای مشترك که تمام سوسیالیست‌ها را به هم پیوند زند به مجموعه‌ای نسبتاً نحیف از موضوعهای "اساسی" بسیار انتزاعی خواهد رسید.

یك واکنش به اساس‌گرایی می‌تواند این باشد که به "تاریخ‌گرایی" گریز بزنیم، یعنی سنت سوسیالیسم را به روایت تاریخیِ صِرف کاهش دهیم و به شرح عقاید تمام کسانی بپردازیم که طی قرنها خود را سوسیالیست خوانده‌اند، یا دیگران چنین تشخیصی دربارهٔ آنها داده‌اند. به این ترتیب، سوسیالیست‌های تخیّلی، مارکسیست‌ها، سوسیالیست‌های مسیحی، سوسیال دموکراتها و غیره در برابر ما رژه خواهند رفت، بی‌آنکه درست بفهمیم چه چیزی این آدمها را یکجا جمع کرده است. با چنین برخوردی، تفاوتها ثبت می‌شود، اما تلاشی برای بیرون‌کشیدنِ شباهتها نخواهد شد و ما می‌مانیم و یك مشت تاریخ، شخصیت و نظریه.

در هر تلاشی برای به‌دست‌دادن تعریفی از سوسیالیسم که از دو خطر اساس‌گرایی و تاریخ‌گرایی بپرهیزد بناچار باید حد وسط را گرفت و سازش کرد. به بیان دیگر، لازم است که در تعریفمان کمی کوتاه بیاییم. ممکن نیست بتوان تعریفی از سوسیالیسم به دست داد که حق مطلب را هم در مورد شباهتها و هم تفاوتها کاملاً ادا کند؛ کلی‌گوییها بناچار باید تعدیل شود (مثل "این البته در مورد سوسیالیسم نوع x مصداق ندارد")؛ عباراتِ مستثناکننده (مثل "بیشتر

سوسیالیست‌ها“ یا ”در سوسیالیست‌ها تمایلی وجود داشت که...“ یا ”سوسیالیست‌ها در مجموع“) مدام سر راهمان سبز خواهند شد. بنابراین در حد و حدود انعطافی که نشان می‌دهیم می‌توان حکمی کلی بدون فرض‌گرفتنِ هویتی اساسی در باب سوسیالیسم صادر کرد. لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی، در صدد برآمد تشابه وتفاوت را بانظریهٔ ”شباهت خانوادگی“ توضیح بدهد. در تحلیلی از آنچه بازیها (بازیهای روی صفحه، بازی ورق، بازیهای مهمانی، بازیهای المپیك) را به هم پیوند می‌زند نتیجه گرفت که اینها با هم یك رشته تشابهات و عدم‌تشابهات دارند که آنها را به یك *خانواده* از بازیها تبدیل می‌کند. اعضای خانواده یکسان نیستند، اما به‌وضوح به یك مجموعه تعلق دارند: ”بازیها تشکیل خانواده‌ای می‌دهند که اعضای آن شباهتهای خانوادگی دارند. بینی بعضی از آنها، ابروی بعضی دیگر و شیوهٔ راه‌رفتن برخی دیگر به هم شبیه است، و این شباهتها با هم تداخل می‌کنند“.[1] به همین ترتیب، می‌توان به شباهتهای خانوادگیِ مشترك در سوسیالیسم اشاره کرد. ویتگنشتاین می‌گفت خصایصی مشترك و عام در ”خانواده‌های“ مورد نظرش وجود ندارد. در این فصل نظر بر این است که، با حد وسطی که پیشتر به آن اشاره کردیم، می‌توان احکامی کلی در مورد ماهیت سوسیالیسم به دست داد.

## سوسیالیسم چیست؟

از سطحی بسیار کلی شروع کنیم. سوسیالیست‌ها، همراه با مبلغّان دیگر ایدئولوژیها، درگیر سه فعالیت اساسی‌اند: نقدی به دست می‌دهند، راه‌حلی جانشین[2] در برابر می‌نهند، و برای انتقالْ نظریه فراهم می‌کنند؛ یعنی عیوبی در یك جامعه را نشان می‌دهند، ترتیباتِ بهتری پیشنهاد می‌کنند و نشان می‌دهند چگونه می‌توان به این ترتیبات دست یافت. البته اهمیت نسبی این فعالیتها در میان سوسیالیست‌ها فرق می‌کند. مثلاً بعضی از آنها به نقّادیِ بسیار گسترده‌ای از سرمایه‌داری دست می‌زنند در حالی که نظریه‌ای نسبتاً اجمالی برای انتقال به

1 Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1972, 17.
2 alternative

مرحلهٔ پساسرمایه‌داری دارند. برخی دیگر ممکن است تحلیلهایی پیچیده از هر دو داشته باشند، اما به درگیر شدن در "گمانپردازی" پیرامون جامعهٔ سوسیالیستی آینده علاقه‌ای نشان ندهند.

انتقاد سوسیالیست‌ها معمولاً بر پایهٔ نوعی برابری‌خواهی است. بعضی از سوسیالیست‌های اولیه برابری‌خواه نبودند، برخی در نظریه از مساوات طرفداری کرده‌اند اما در عمل چنین نبوده‌اند. عده‌ای دیگر برابری را ارزشی "بورژوایی" قلمداد کرده‌اند، و کسانی برابری را طوری تعریف کرده‌اند که جای زیادی برای نابرابری‌خواهی باز می‌ماند. با وجود این، بیشتر سوسیالیست‌ها به سرمایه‌داری، که از نظر تاریخی موضوع اصلی آنها بوده است، به‌عنوان نظام اقتصادی اساساً نابرابر نگاه کرده‌اند که با تمرکز ثروت و قدرت در دست اقلیت، اکثریت را به فقر و ناتوانیِ مطلق، یا نسبی، محکوم می‌کند. سوسیالیست‌ها بر تفاوتهای غیرقابل قبول میان فرصتهای زندگی در این قبیل جوامعِ شقّه‌شده تأکید می‌ورزند و آرای سرمایه‌داری دربارهٔ تساوی در برابر قانون و در برابر بازار را با نابرابری وسیعی که در زندگی روزمره دیده می‌شود مقایسه می‌کنند. حرف آنها یادآور گفتهٔ آناتول فرانس است که "قانون در تساوی‌طلبیِ بزرگوارانهٔ خویش اغنیا را نیز همانند فقرا از خوابیدن زیر پل، گدایی در خیابان و دزدیدن نان منع می‌کند".

عنصر دومی که معمولاً در نقد سرمایه‌داری دیده می‌شود تقبیح آن اعمال و نهادهایی است که جامعه‌گرایی و همکاری را تضعیف یا سرکوبی می‌کنند. از سرمایه‌داری به سبب افراد منزوی و خودخواهی که می‌پروراند انتقاد می‌شود؛ به آدمهای دیگری که یا نامربوط به حیطهٔ "خصوصی" شخص به حساب می‌آیند و بنابراین ارزش توجه واقعی ندارند، یا رقیب محسوب می‌شوند و بنابراین خطرند، کمترین اهمیتی داده نمی‌شود. نتیجه، فردی است بازمانده از رشد که قادر به نائل‌شدن به آن انسانیتی که تنها در اجتماع واقعی جریان می‌یابد نیست. سوسیالیست‌ها با جان دان[۳] موافقند که

> هیچ انسانی جزیره‌ای محدود به خود نیست؛ هر انسان قطعه‌ای از قاره و بخشی از سرزمین اصلی است؛... مرگ هر انسانی می‌کاهدم، از آن رو که

۳ John Donne، شاعر و روحانی انگلیسی (۱۶۳۱-۱۵۷۲). م.

تنیده در بشریتم؛ پس هرگز کسی را مفرست تا دریابد ناقوس برای که به صدا در می‌آید؛ برای تو به صدا در می‌آید.

به این ترتیب تقابلی ایجاد می‌شود میان لفاظّی دربارهٔ اجتماعِ پروردهٔ سرمایه‌داری، همراه با تصویرِ با هم بودن و تعلق داشتن به آن، و واقعیتِ عیانِ انزوا و در حاشیه‌ماندن.

سوم، نقد سرمایه‌داری بر پایهٔ تصوری از آزادی است که سبب می‌شود منتقدانِ آن بشدت از نحوهٔ بیان لیبرالیسم در مورد بازار آزاد انتقاد کنند و تعریف کلاسیك لیبرالی از آزادی، یعنی فقدان عوامل بازدارنده، را متناقض و سطحی بدانند. متناقض به این سبب که آزادیِ بازارِ آزاد هم آزادیهای موجود در حقوق قانونی[۴] را تضعیف می‌کند و هم فعالیت عملاً آزادانهٔ فرد را؛ از بازار آزاد فقر می‌تراود و مردم فقیر نمی‌توانند کاملاً آزاد باشند. در اینجا تقابل میان ادعایِ آسوده‌خاطرانهٔ مدافعان سرمایه‌داری است که می‌گویند این است جامعهٔ آزاد، و واقعیت وجود که نمایانگر مقادیر زیادی فقدان آزادی در چنین جامعه‌ای است؛ یا به بیان دوبارهٔ یك نظر قدیمی از سوی دیوید ملك‌لِلان، ''وقتی آدم استطاعت پرداخت صورتحساب را نداشته باشد، چه سود از حق دسترسی به کبابخانهٔ رستوران هتل ریتس؟''[5] و سطحی از این جهت که آزادی واقعی نه صِرفاً رهایی *از* فشارهای بیرونی، بلکه آزادی به رشدی تمام و کمال به‌عنوان فردی در میان دیگر افراد است؛ یعنی نه صِرفاً واحدی منزوی (''آزاد'' از تمام آنچه رضایتبخش‌ترین است)، بل انسانی از همه نظر برخوردار و کامیاب که خرسند از بهره‌گیریِ آزادانه از جمیع استعدادهای خویش باشد.

بدین قرار، سوسیالیست‌ها در نقدشان بر سرمایه‌داری بازتاب فریاد عظیم فراخوان انقلاب فرانسه ــ آزادی، برابری، برادری ــ بوده‌اند، آن را به شیوهٔ

۴ منظور از ''قانونی''، اصول و مفاهیمی است مربوط به constitution، یعنی تعاریف، حقوق و وظایفی که بنیاد دولت و رابطهٔ حکومت‌کننده و حکومت‌شونده بر پایهٔ آنها استوار می‌گردد. از آنجا که قانون اساسی پدیدهٔ نسبتاً تازه‌ای است و در بریتانیا، زمینهٔ عمدهٔ این بحث، قانون اساسی مکتوب وجود ندارد، از صفتِ ''اساسی'' یا ''مندرج در قانون اساسی'' صرف‌نظر کرده‌ایم و در چند مورد ''آیین حکومت'' را به کار برده‌ایم.ـم.

5 David McLellan, ed., *Marx: The First 100 Years*, Oxford, Fontana, 1983, 145.

خاص خویش تعقّلی کرده‌اند و به شکل برابری، جامعه‌گرایی و آزادی در آورده‌اند. این ارزشها از نظر آنها هم اهدافی‌اند که باید تحقق یابند و هم خصایلی فردی‌اند. اگر این ارزشها به‌نوعی ریشه در انسانیت معاصر نداشته باشد، جامعهٔ آینده‌ای حاوی برابری، جامعه‌گرایی و آزادی اصلاً نمی‌تواند به وجود آید. در این نحوهٔ استدلال، سوسیالیست‌ها انواعی گوناگون از احکام تجربی و ویژگی‌شماریِ اخلاقی را به کار می‌گیرند. بنابراین در حالی که معدود سوسیالیست‌هایی می‌گویند افراد در توانایی، شخصیت و غیره برابرند (بدین معنی که خصلتهای مشخصهٔ *یکسان* داشته باشند)، بیشتر آنها قائل به انسانیتی عامّند مرکب از ظرفیتها، نیازها و شایستگی‌های انسان. کلمات شایلاک در *تاجر ونیزی* را به یاد بیاوریم: ”آیا یهودی چشم ندارد؟/یهودی دست، اندام، ابعاد، حس، عواطف و شهوات ندارد؟... اگر به تن ما نیشتر بزنی خون جاری نخواهد گشت؟“ نابرابریهای عمیق سرمایه‌داری اهانتی به این حد از برابریِ بنیادی به حساب می‌آید. به همین سان، سوسیالیست‌ها در همان حال که بر فقدان جامعه‌گراییِ واقعی در جامعهٔ سرمایه‌داری انگشت می‌گذارند، استدلال می‌کنند که مردم در سطحی اساسی اجتماعی‌اند یا قابل‌اجتماعی شدننند، یا توانایی این کار را دارند، یا نیازمندند که به این حد برسند. آزادی هم، گرچه در شکل کاملش در سرمایه‌داری وجود ندارد، میل یا نیازی به شمار می‌آید که عمیقاً در انسان ریشه دارد. حتی سوسیالیست‌هایی که با نظریه‌های راجع به طبیعت بشر که فرض را بر خصلتهایی ثابت یا اساسی می‌گذارند سر ستیز دارند و بر تغییر طبیعت انسان طی تاریخ تأکید می‌ورزند، حضور مداوم ظرفیت انسان برای برابری، جامعه‌گرایی و آزادی را قبول دارند. بنابراین سوسیالیست‌ها ادعا می‌کنند که انتقادشان در جهت آمال و آرزوهایی صِرفاً انتزاعی نیست، بلکه ریشه در تجربهٔ انسان دارد.

نقد سوسیالیست‌ها، همچنان که دیدیم، اصلاً یکپارچه نیست و تفاوتهای مهمی میان سوسیالیست‌ها وجود دارد. برای مثال، جایگاه حقوق قانونی و ارزشهای جوامع سرمایه‌داری لیبرال کجاست؟ مارکسیست‌های بسیاری بر این عقیده بوده‌اند که برابری، جامعه‌گرایی و آزادیِ این جوامع نه تنها قلابی است بلکه عملاً زیانبخش هم هست زیرا روابط واقعی را در هاله‌ای از رمز و راز

می‌پیچد و پرولتاریای انقلابی را از کار می‌اندازد. از سوی دیگر، سوسیال دموکراتها و سوسیالیست‌های دموکرات آنها را دستاوردهایی واقعی، گرچه معیوب، به حساب آورده‌اند که باید مبنا قرار گیرد و به کمال برسد. سوسیالیست‌ها این ارزشها را به طرق متفاوتی ارزیابی می‌کنند؛ بعضی (مانند انواعی از کمونیسم آسیایی) بر برابری و جامعه‌گرایی، و نه آزادی، تأکید می‌کنند، برخی دیگر (مانند سوسیالیسمِ طرفدار بازار آزاد در غرب) آزادی را بر برابری و اجتماعی‌بودن مقدم می‌دانند و الی آخر. بسیاری از اختلافهای درون جنبش سوسیالیستی ناشی از همین تأکیدهای متفاوت است.

تنش میان این سه ارزش را هم در داخل خود جنبشهای سوسیالیستی و هم منتقدان آنها تشخیص داده‌اند. چنین استدلال کرده‌اند که وقتی هر نظام اقتصادی قابل‌تصوری احتمال دارد در آشتی‌دادنِ برابری و آزادی دچار اشکالهای عظیم شود آیا انتقاد از سرمایه‌داری بهِ سبب ناکامی در ترکیب‌کردن این دو مفهوم منصفانه است؟ آیا فشارآوردن بر برابری جلو رشد آزادی را نخواهد گرفت؟ آیا آزادی و برابریِ کارفرما به حساب نمی‌آید؟ آیا جامعه‌گرایی و آزادی نیز در دو جهتِ مختلف حرکت نمی‌کنند؟ آیا حق رشدکردنِ جدا از اجتماع، یا حتی به‌رغم آن، عنصری حیاتی در آزادی نیست؟ برتری‌یافتنِ نیازهای اجتماع بر آزادیهای فردی چه وقت مشروع است؟ این مسائل سبب شده که کسان بسیاری انتقاد سوسیالیست‌ها را رد کنند و بگویند سرمایه‌داری، اگر هم نظامی دلخواه نباشد، شاید کمتر از همهٔ نظامها بد است! و بسیاری سوسیالیست‌ها را هم وادار کرده است که نتیجه بگیرند شکلی از توافق با سرمایه‌داری، یعنی نوعی از سوسیالیسم همراه با بازار، لازم است.

با گذر از نقد سوسیالیستی و رسیدن به راه‌حل سوسیالیستی، بار دیگر با چنددستگی شدیدی روبه رووییم. سوسیالیست‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که دست‌زدن به عمل بدون در دست‌داشتنِ راه‌حلِ جانشین ناممکن است، اما حرارت آنها در پرداختن به این کار درجات مختلفی داشته است. بنابراین هرچند خطوط کلیِ جامعهٔ سوسیالیستی را می‌توان از نوشته‌های مارکس در آورد، خود او نگران بود مبادا گمانپردازی دربارهٔ آینده چنان ذهن طبقهٔ کارگر را مشغول و منحرف کند که خود کارگران به ساختن چنین جامعه‌ای نپردازند. از

سوی دیگر، ویلیام موریس، یکی از هواداران پرشور مدینهٔ فاضله، فکر می‌کرد وظیفهٔ سوسیالیست‌هاست که نشان بدهند راه‌حل آنها چگونه و چرا بر سرمایه‌داری برتری دارد. جریان عقل‌گرایانهٔ نیرومندی در سوسیالیسم به سوسیالیست‌ها اعتماد به نفس بخشیده است تا به ارائهٔ جانشین بپردازند. عقلْ توانایی‌ای ذهنی و هنجار به حساب می‌آید، پس مردم می‌توانند حق را از باطل تشخیص بدهند و جانشینی عقلانی برای واقعیت بد (و بنابراین غیرعقلانی) ایجاد کنند. سوسیالیسم، همانند لیبرالیسم، وارث آن عصر عظیم پرسش در قرون هفده و هجده است که بیشترین نمودش در روشنگری و در انقَلاب فرانسه بود. سوسیالیست‌ها ایدئولوژیهایی مانند محافظه‌کاری را که می‌گوید واقعیت پیچیده‌تر از آن است که به اندازهٔ کافی فراچنگِ فرد بیاید (تا چه رسد که فرد بخواهد آن را نقد کند) به‌عنوان عقایدی کاذب و سرکوبگر رد می‌کنند. باید گفت برخی سوسیالیست‌ها راه‌حل بدیل خویش را بر پایهٔ عقل‌گرایی نمی‌گذارند؛ بعضی به تواناییهای ذهنی از قبیل شمّ یا احساس اعتماد دارند و پندارهایی جدا از تعقل (هرچند که نه غیرعقلی) می‌پرورانند (برای مثال، طرفداری سورل[6] از اسطوره، یا پندارهای جنسی/مخدّریِ چپ جدید آمریکا)؛ کسانی دیگر در پی متونی حاوی الهام به‌عنوان زمینهٔ فکری‌اند، مانند بعضی شکلهای سوسیالیسم مسیحی).

جانشینهای متعدد و متنوعی که از این روند پدید می‌آید لزوماً بازتاب ارزشهای بنیادیِ نقدی است که از سرمایه‌داری می‌شود. سوسیالیست‌ها، به‌منظور فائق آمدن بر نابرابری، هوادار توزیع مجدد ثروت یا الغای مالکیت خصوصی بوده‌اند؛ شکلهای گوناگونی از تولید تعاونی و شهرسازیِ بنیادی برای فائق آمدن بر رقابت و انزوا پیشنهاد شده و الگوهایی جدید برای کار و تعلیمات به‌منظور رشد آزادانهٔ فردیت در برابر نهاده‌اند. در این پیشنهادها، از جنبهٔ رادیکالیسم، از بهبود ملایم ساختارهای موجود گرفته تا تحول انقلابی اساسی وجود دارد، یا می‌تواند شکلی گام‌به‌گام از برنامهٔ حداقّلی در کوتاه‌مدت به خود

۶ ژرژ سورل (۱۹۲۲-۱۸۴۷)، فیلسوف، جامعه‌شناس و سیاست‌شناس فرانسوی. ***تأملاتی در باب خشونت*** (۱۹۰۸) مهمترین اثر اوست. عقاید سورل در دهۀ ۱۹۶۰ الهام‌بخش ناآرامی‌های انقلاب‌گرایانه در فرانسه شد.ـم.

بگیرد که رفته‌رفته به برنامه‌ای بلندپروازانه بینجامد. این جانشینها در شکلهایی متنوع بیان می‌شوند: اعلام موضع با بیانیه، برنامه‌های پنجساله، طرحهایی برای آرمانشهر تمام عیار و غیره.

ماهیت دموکراتیکِ بدیل‌ها مضمونی است که پیوسته تکرار می‌شود، چرا که دموکراسیِ واقعی را حاوی وحدتِ برابری، جامعه‌گرایی و آزادی می‌بینند: در دموکراسی همه مساوی‌اند؛ ارادهٔ دموکراتیك ارادهٔ اجتماع است؛ دموکراسی بر پایهٔ انتخاب آزادانهٔ فرد است. سوسیالیسم در اوایل کارْ دموکراتیك نبود و بسیاری از سوسیالیست‌های تخیّلی برای ایجاد تغییر اجتماعی چشم به‌راهِ نخبگانی مانند روشنفکران، نوعدوستان و دولتمردان بودند. سوسیالیست‌های بعدی هم، بخصوص آنهایی که از تأثیر "القائات بورژوایی" بر طبقهٔ کارگر هراس داشتند، حاضر بودند دموکراسی را با عناصری از آمرانگی همراه کنند ــ مثلاً اصل سازماندهیِ مارکسیست‌ـلنینیستیِ "مرکزیت دموکراتیك". اینها استثناهایی‌اند بر تصور غالب از سوسیالیسم به‌عنوان فکری با هستهٔ دموکراتیك.

سوسیالیست‌های بسیاری نیز ادعا می‌کنند که راه‌حل‌های آنها دربرگیرندهٔ بهترین‌های لیبرالیسم است، لیبرالیسمی در سطح بالاتر و پیراسته از پیوند با بدترین جنبه‌های سرمایه‌داری. مثلاً ادوارد برنشتاین، در بحث از لیبرالیسم ادعا می‌کند که "سوسیالیسم، نه تنها در وجه تقدم و تأخر زمانی بلکه از نظر کیفیات معنوی، وارث برحق لیبرالیسم است". [۷] سوسیالیسم فراهم‌کنندهٔ فضایی به حساب می‌آید که ارزشهای والا و از نظر تاریخی انقلابیِ لیبرالیسم می‌تواند در آن بشکفد، برخلاف سرمایه‌داری که عملاً سبب پژمردن پاره‌ای ارزشها می‌شود. اندرو گمبل همین نظر را چنین بیان می‌کند: "سوسیالیسم به‌عنوان مکتبی فکری بیش از آنکه فراخوانی برای رد اصول لیبرالیسم باشد، حاوی این ادعاست که تنها خودش از پس تحقق آن اصول بر می‌آید". [۸] البته سوسیالیست‌هایی هم هستند که چه در نظریه و چه در عمل با میراث لیبرالیسم خصومتی آشتی‌ناپذیر دارند (مثلاً پل پوت و خمرهای سرخ کامبوج) اما چنین خصومتِ غلیظ و

7 Edward Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York, Schocken, 1961, 149.

8 Andrew Gamble, *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, London, Macmillan, 1981, 100.

شدیدی استثناست. انتقاد سوسیالیست‌ها از لیبرالیسم و ناسزاهایی را که به آن می‌گویند نباید به معنی ردِّ دربست گرفت.

انتقادی که به راه‌حل‌های سوسیالیستی، بخصوص تندروانه‌ترینِ این راه‌حل‌ها، وارد می‌شود یادآور نوع بحثی است که مدتها کلاً علیه طرحهای "آرمانشهری" مطرح می‌شد، بدین مضمون که این طرحها غیرعملی و غیرواقع‌بینانه‌اند. این انتقادها اغلب با زبان نظریه‌های طبیعت انسان بیان می‌شود: انسانها ذاتاً از جنبهٔ فکری و اخلاقی ناکاملند و بنابراین نمی‌توانند ایفاگر نقشی باشند که جامعهٔ سوسیالیستی از آنها می‌طلبد. به این ترتیب، افراد فاقد آن قدرت فکری‌اند که بتوانند پیچیدگی‌های عظیم جامعه‌ای سوسیالیستی را به طرح و برنامه بکشند ("چیزی که قابل دانستن نیست قابل برنامه‌ریزی نیست")،[9] و نمی‌توان به آنها اعتماد داشت که در چنین ساختاری از خودگذشتگی نشان دهند؛ سرمایه‌داری، در مقابل، بازاری دارد که حرصِ شخصی را تبدیل به سود عمومی می‌کند و صِرفاً نیازمند انسان است نه فرشته. چنین انتقادهایی با شرح روزگار اسفبار جوامع به‌اصطلاح سوسیالیست پس از تشکیل اتحاد شوروی، به‌رغم ادعای بسیاری کسان که اعتبار-نامهٔ سوسیالیستیِ این جوامعْ قلاّبی بود یا هست، قوت می‌گیرد. فریدریش هایِك، یکی از بانفوذترین منتقدان سوسیالیسم، برنامهٔ سوسیالیستی را مبتنی بر جهل و خودبینی می‌یابد و به سبب الزامات ناگزیر جهان واقعیتها محکوم به فنا می‌داند:

> جستجوی بیهودهٔ روشنفکران به دنبال اجتماعی واقعاً سوسیالیستی که منجر به دل‌بستن به رشته‌ای ظاهراً پایان‌ناپذیر از "مدینه‌های فاضله" به‌عنوان غایت مطلوب و سپس سَر خوردن از آنها می‌شود... نشان می‌دهد ممکن است در سوسیالیسم چیزی باشد که با پاره‌ای واقعیتها نمی‌خواند.[10]

به این ترتیب از راه‌حل سوسیالیستی به‌عنوان چیزی که با توجه با واقعیتهای مسلّم ناممکن است بشدت انتقاد می‌شود.

9 Friedrich Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, London, Routledge, 1988, 85.

10 Ibid., 85-6.

سوسیالیست‌ها آشکارا در انتقادها و راه‌حل‌هایشان با هم اختلاف نظر دارند، اما بزرگترین و شدیدترین بحث بر سر دورانِ گذار است. در همان حال که راه‌حل‌ها بازتاب ارزشهای مستتر در نقدهایی‌اند که از سرمایه‌داری می‌شود، نظریه‌های دورانِ گذار ممکن است رابطهٔ پیچیده‌تری با چنین ارزشهایی داشته باشند. بسیاری از سوسیالیست‌ها معتقدند ارزشها از نقد نظری تا انتقال عملی و استقرار راه‌حلِ جانشین ادامه می‌یابد. آنان می‌گویند هدف سوسیالیستی باید با وسیلهٔ سوسیالیستی به اجرا در آید. بنابراین از آنجا که هدف سوسیالیسم شامل صلح، احترام به دیگران، حقیقت و انسجام فکر و عمل است، این کیفیتها باید در دوران گذار به سوسیالیسم مشهود باشد. این مقصود، هم از جنبهٔ اخلاقی و هم از نظر دوراندیشی توجیه می‌شود، بدین معنی که سوسیالیست‌ها باید ارزشهایشان را در تحولی که در پیش است بگنجانند و اگر این کار را انجام بدهند محتمل است که سرانجام موفق شوند. اما سوسیالیست‌های دیگر استدلال می‌کنند که در جامعه مقاومتها در برابر سوسیالیسم به حدی است که ممکن است استفاده از روشهایی را ایجاب کند که، در دوران فَترت، در حد نظام ارزشیِ سوسیالیسم نباشد. بنابراین استفاده از خشونت شاید لازم آید، هرچند که هدف، جامعه‌ای عاری از خشونت است؛ یا ممکن است به رهبری نخبگان نیاز افتد، گرچه غایت مطلوب، جامعه‌ای بدون نخبگان است. توجیهات معمولاً با زبان ”واقعیتهای سیاسی“ بیان می‌شود و استدلال می‌کنند که بدون استفاده از این ”روشهای تأسف‌بار“ مقصود حاصل نخواهد شد — ”نمی‌توان بدون شکستن تخم‌مرغ‌ها نیمرو درست کرد“. این دو برخورد از نظرگاههای خویش یکدیگر را رد می‌کنند. دومی به اولی به‌عنوان آرمانخواهیِ ساده‌لوحانه می‌نگرد، اولی دومی را روش آدمهای بددلی می‌داند که دیگران را آلت دست قرار می‌دهند.

طی سالیان، گستره‌ای از شرایط دورانِ گذار مطرح گشته‌اند: اعتصابهای عمومی، خیزش توده‌ای، راههای پارلمانی، و هر یك به تنهایی یا توامان. زمینهٔ اعتقادی بر انتخاب روش اثر می‌گذارد. سوسیال‌دموکرات‌ها بر این عقیده بوده‌اند که از طریق روشهای پارلمانی می‌توان دولت را به لبهٔ برندهٔ سوسیالیسم تبدیل کرد؛ فرض مارکسیست‌های انقلابی بر این است که طبقهٔ حاکمه به هر وسیله‌ای دست خواهد یازید تا به قدرت بچسبد، بنابراین توسل به انقلاب خشونت‌آمیز

ضروری است؛ سوسیالیست‌های اخلاقی اعتقاد داشته‌اند که تحول بنیادی باید در دل آدمها اتفاق بیفتد؛ فابیان‌ها بر این باور بودند که، با رهبری خبرگان، سوسیالیسم به‌تدریج اما به‌نحوی حتمی از سرمایه‌داری سر بر خواهد کشید. بعضی میدان سیاست را میدان اصلی تحول می‌بینند و برخی دیگر صنعت را. کسانی هر دو راه را با هم ترکیب می‌کنند. بعضی از بالا به پائین، یعنی از راه دولت، به دنبال تحول می‌گردند، کسانی از پائین با بالا، یعنی از راه اتحادیه‌های کارگری، تعاونیها و دیگر نهادهای ''کف جامعه''. تنوعها و ترکیبها رده‌بندی را بینهایت دشوار می‌کند.

خود مسائل اخلاقی و عملیِ همراه با نظریه‌های مختلف دورانِ گذار بی‌شمارند. پرسشهای اخلاقی از هر سو می‌بارد. دست‌زدن به عمل سیاسی تندروانه چه موقع مشروع است؟ آیا می‌توان نسل کنونی را فدای شهروندان جامعهٔ سوسیالیستی آینده کرد؟ و بر عکس، آیا استراتژی‌ای اخلاقی و اصلاح‌طلبانه به معنی نادیده‌گرفتن منافع نسلهای آینده است؟ چه موقع صحیح است قانون را برای دنبال کردن اهداف سوسیالیستی زیر پا بگذاریم؟ در چه هنگامی می‌توان دست به خشونت زد؟ سؤالهای مربوط به تأثیر استراتژی و تاکتیك به اندازهٔ خود ایدئولوژیِ سوسیالیسم قدمت دارند. چه کسی باید عامل تحول باشد؟ طبقهٔ کارگر، بخشی از طبقهٔ کارگر، طبقهٔ کارگر همراه با بخشی از بورژوازی، ''مردم''، ''ملت''؟ نقش حزبهای سیاسی و روشنفکران چه خواهد بود؟ آیا سوسیالیسم را می‌توان در یك کشور ایجاد کرد؟ دشمنان سوسیالیسم چه کسانی‌اند؟ آیا احزاب سوسیالیست با شرکت در حکومت توش و توان رادیکالشان را از دست خواهند داد؟ سوسیالیست‌ها از همان ابتدا گرفتار این سؤالهای مشقّت‌بار بوده‌اند.

پس این نقطهٔ خوبی است برای گذشتن از این موضوعهای کلی‌تر و نگاهی به تاریخ پیدایش سوسیالیسم. تمرکز بر تجربهٔ بریتانیا خواهد بود.

## پیدایش سوسیالیسم

سوسیالیسم همراه با توسعهٔ سرمایه‌داری صنعتی در ابتدای قرن نوزدهم سر بر آورد. اما در بریتانیا می‌توان طلایه‌دارانی از قرن چهاردهم یافت که، گرچه

سوسیالیست نبودند، از این جنبه جالبند که نخستین واکنشهای رادیکال نسبت به رشد سرمایه‌داری در بریتانیا را نمایندگی می‌کردند و سوسیالیست‌های بعدی با آنها اعلام قرابت کرده‌اند، به گونه‌ای که شناخت دومی به درك اولی کمك خواهد کرد؛ و آن قدیمی‌ها به‌نحوی چشمگیر به دفاع یا ابراز عقیده یا بحث دربارهٔ عقاید و پندارهایی می‌پرداختند که مرکز سوسیالیسم است و بنابراین همواره جالب خواهد بود. قیام دهقانان در سال ۱۳۸۱ نقطهٔ شروع خوبی است. این قیام بخشی از فروپاشی پیچیدهٔ فئودالیسم بریتانیا و سر بر آوردن روابطی اجتماعی شد که سرانجام سرمایه‌داری صنعتی را پدید آورد. در نوشته‌های ژان فرویسارت،[11] وقایع‌نگار قرون وسطی، می‌خوانیم که روحانی تندرویی به‌نام جان‌بال در وعظی خطاب به دهقانان شورشی در ناحیهٔ بلك‌هیث این ضرب‌المثل را به کار برد: "روزگاری که آدم بیل می‌زد و حوّا می‌ریسید از اعیان خبری نبود"، که اشاره‌ای داشت به عصر طلاییِ برابری پیش از هُبوط آدم ابوالبشر.

در قرن شانزدهم رسوخ سرمایه در کشاورزی تا بدان پایه بود که انگیزهٔ نوشته‌شدنِ اثر مهمی گشت: *آرمانشهر* تامس مور (۱۵۱۶). مور در این اثر به انتقادی قاطع از مالکیت خصوصی دست زد و جزیره‌ای خصوصی را در نظر آورد که در آن مالکیتْ عمومی است، توزیع بر پایهٔ نیاز است نه ثروت و "با الغای همزمان پول و شهوت پول چه بسیار معضلات اجتماعیِ دیگر حل و چه بسیار جنایاتی که ریشه‌کن گشته است!"[12]

در قرن هفدهم طی وقایع پرآشوب جنگ داخلی بریتانیا جرارد وینستنلی پیشنهاد کرد دموکراسی سیاسی و کمونیسم اقتصادی برقرار گردد و دست به ایجاد کُلُنی کم‌دوامی به‌نام "دیگِر"[13] زد تا به این عقاید جامهٔ عمل بپوشاند. او نوشت "اگر انسان پیکر نداشته باشد بهتر است تا برای پیکرش نان نداشته باشد؛ پس اینکه برادرْ زمین را از برادر دریغ کند ظلم و بندگی است".[14]

[11] Froissart (یا فرواسار)، وقایع‌نگار فرانسوی قرن چهاردهم که از انگلستان دیدن کرد.ـ م.

[12] Thomas More, *Utopia*, Harmondsworth, Penguin, 1965, 130.

[13] 'Digger'

[14] Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings*, Harmondsworth, Penguin, 1973, 295-6.

کلمات "سوسیالیسم" و "سوسیالیست" اواخر دهۀ ۱۸۲۰ یا اوایل دهۀ ۱۸۳۰ در بریتانیا و فرانسه پیدا شد. قدیمی‌ترین کاربرد کلمۀ "سوسیالیست" به یکی از شماره‌های سال ۱۸۲۷ ***مجلۀ تعاونی***[15] بر می‌گردد که نام آن یادآور مردی است که بسیاری او را بنیانگذار سوسیالیسم در بریتانیا می‌دانند، یعنی رابرت اُوِن (۱۸۵۸-۱۷۷۱). زندگی اُوِن نمایانگر بارز دو چهرۀ انقلاب صنعتی بریتانیاست: از یك سو، افزایش شدید تولید و ثروتی که اُوِن، فرزند کاسبی خرده‌پا، را کارخانه‌دار کرد و به مال و منال رساند؛ از سوی دیگر، بهایی که بخشهای بزرگی از جمعیت برای این تحول پرداختند و اُوِن را به راه نوع‌دوستی و سوسیالیسم انداخت. درمانی که او پیشنهاد می‌کرد مبتنی بر شماری اندك از عقایدِ اساسی بود که او سرسختانه به اطلاع هرکس که گوش شنوایی داشت می‌رساند و یقین داشت اهرمهای بنیادیِ نیکبختی انسان را کشف کرده است. از آنجا که به‌عقیدۀ اُوِن شخصیت را محیط می‌سازد، او پیشنهاد می‌کرد محیط تغییر یابد تا خصوصیات منفی آن جای خود را به خصوصیات مثبت بدهد:

> هر اجتماعی را می‌توان به قسمی تنظیم کرد که نه تنها فساد، فقر و، تا حد زیادی، سیه‌روزی را از جهان براندازد، بلکه هر فرد را در چنان شرایطی قرار دهد که بیش از آن چیزی که حاکمیت اصولی که تا امروز جامعه را تنظیم می‌کرده است می‌تواند به هر فرد بدهد از نیکبختیِ دائمی برخوردار گردد.[16]

اُوِن کوشید نظریه‌اش را در چند جا به عمل در آورد: دست به اصلاحاتی موفقیت‌آمیز در شرایط کار و زندگی کارگران در کارخانه‌اش در نیولانارك زد؛ و با موفقیت کمتری طرحهای بلندپروازانه‌تری (مانند جامعۀ «هماهنگی جدید»[17] در ایالات متحده) که قرار بود نمونه‌ای کلی برای شکل کاملاً نوینی از زندگی تعاونی باشد راه انداخت. در اُوِن هم عقل‌گرایی‌ای ساده‌بینانه و هم ایمانی عمیق به نخبگان وجود داشت. معتقد بود که می‌تواند دولتهای محافظه‌کار و مالکان را

15 *Co-operative Magazine*

16 A.L. Morton, *The Life and Ideas of Robert Owen*, London, Lawrence and Wishart, 1962, 73.

17 New Harmony

نه تنها پیرو برنامهٔ حداقّلِ شبه‌نوع‌دوستانه‌اش کند (که می‌توانست برای محافل حاکم که نمایندهٔ ناآرامی‌های کارگری بودند جاذبه داشته باشد) بلکه به دنبال طرحهای سوسیالیستی تمام عیارش بکشاند، چرا که فکر تنازع طبقاتی با طبیعت او بیگانه بود. اُوِن اصلاحات را برنامه‌ریزی‌های کارشناسانه‌ای می‌دید که از بالا به اجرا در می‌آید و مردان و زنان را بیشتر موضوعهایی برای نیکوکاری به حساب می‌آورد تا موجوداتی خلاّق.

از دههٔ ۱۹۳۰ تا دههٔ ۱۹۸۰ نیروی طبقهٔ کارگر بریتانیا عمدتاً در راه جنبشهایی از قبیل تعاونیها، اتحادیه‌های کارگری (که در هر دوی آنها اُوِن نقش داشت) و نیز منشوری‌گری صرف شد.[۱۸] در خود بریتانیا نظریه‌های جامعه‌شناسی پیشرفت اندکی کرد، مگر اینکه سوسیالیست‌های مسیحی، گروهی از اصلاح‌طلبانِ عمدتاً طبقهٔ متوسط از قبیل فردریك موریس و چارلز کینگزلی را هم که می‌گفتند رقابتِ ناشی از سرمایه‌داری مغایر اصول مسیحیت استِ به حساب بیاوریم. اما بریتانیا موطن یقیناً پرنفوذترین نظریه‌پردازان سنت سوسیالیسم شد، یعنی کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) و فریدریش انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰). مارکس در آثار اولیه‌اش (که بعضی از متون مهم آن در زمان حیاتش به چاپ نرسید، بخصوص *دستنوشته‌های اجتماعی و فلسفی*، ۱۸۴۴) برآیندی نقادانه از فلسفهٔ آیده‌آلیست آلمان (که آثار هگل در مرکز آن بود)، اقتصاد سیاسی بریتانیا (شامل آدام اسمیت و ریکاردو) و سوسیالیسم تخیلی (عمدتاً نظریه‌پردازان فرانسوی، فوریه و سن‌سیمون، و خود اُوِن) فراهم آورد. در سیستم فلسفی جدیدی که از این کار حاصل گشت انتقادی از سرمایه‌داری صورت‌بندی شده بود که نتایج زیانبار بیگانگی با روند و محصول کار را برجسته می‌کرد، و با مطرح‌کردن کمونیسم به‌عنوان راه‌حل بدیل، وظیفهٔ ایجاد تغییر را به عهدهٔ پرولتاریا می‌گذاشت. در نوشته‌های پخته‌اش که بیشتر آنها حاصل مطالعه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا بود، و بخشی از آنها در زمان حیاتش در جلد اول *سرمایه* (۱۸۶۷) چاپ شد، به کالبدشکافیِ جامعهٔ سرمایه‌داری پرداخت با این نیت که نشان بدهد منطق درونی شیوهٔ تولید سرمایه‌داری آن را به سوی نابودی می‌راند.

۱۸ برای توضیح منشوری‌گری نگاه کنید به فصل محافظه کاری، ص ۱۰۲.ـم.

انگلس پیش از ورود مارکس در بریتانیا اقامت داشت. در سال ۱۸۴۵ کتاب *شرایط طبقهٔ کارگر در انگلستان* را نوشت که شرحی بود مجسم و هولناك از رنجهایی جسمی و ذهنی که سرمایه‌داری صنعتی بر کارگران وارد می‌کرد. انگلس، که از خانواده‌ای آلمانی و کارخانه‌دار بود و در منچستر کارخانهٔ ذوب فلز داشت، در مطالعات مارکس بر سرمایه‌داری کمکهای ذیقیمتی به او کرد (هرچند که ماهیت دقیق رابطهٔ مارکس/انگلس از لحاظ نظریه‌پردازی همچنان مورد اختلاف اهل تحقیق است). تأثیرگذارترین متن سیاسی محصول کار مشترك آن دو، *مانیفست حزب کمونیست* (۱۸۴۸)، اطمینان می‌داد که "آنچه بورژوازی تولید می‌کند، قبل از همه، گور آن را خواهد کند. هم سقوط بورژوازی و هم پیروزی پرولتاریا اجتناب‌ناپذیرند."[19] انگلس متنهای مستقلی هم نوشت که سبب گسترش و رواجِ (و بعضی می‌گویند تحریفِ) چیزی شد که مارکسیسم نام می‌گرفت. پس از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳، انگلس در جنبش رو به شکوفاییِ مارکسیستی اهمیت زیادی یافت. در پی ناکامی انقلابهای سال ۱۸۴۸، لندن مرکز انقلابیون تبعیدی شد و در همین شهر در سال ۱۸۶۴ اتحادیهٔ بین‌المللی کارگران (بین‌الملل اول) که خواستار وحدت بین‌المللی طبقهٔ کارگر بود بر پا شد و نطق افتتاحیهٔ مارکس با فراخوانِ "کارگران جهان متحد شوید!" پایان یافت. این سازمان که تا سال ۱۸۷۶ دوام آورد عرصه‌ای فراهم کرد برای توسعه و تبلیغ آرا، استراتژی و تاکتیکهای سوسیالیستی، و نیز میدانی شد برای نبرد ایدئولوژیك سفت و سختی بین مارکسیسم و آنارشیسم.

طی دو دههٔ آخر قرن نوزدهم، در حال و هوای رکودی ادواری، بریتانیا شاهد تجدید حیات سوسیالیسم بود. شماری از نظریه‌پردازان، عمدتاً ویلیام موریس، اِلنور مارکس و ادوارد کارپِنتر، کوشیدند میدان دید سوسیالیست‌ها را گسترش دهند و جنبه‌هایی از تجربیات انسانی را که در نظریه‌های اولیه تا حدی نادیده گرفته شده بود در آن بگنجانند. ویلیام موریس (۹۶-۱۸۳۴) بینشی را که به‌عنوان هنرمند و منتقد هنری به دست آورده بود وارد عقاید سوسیالیستی‌اش کرد. او

19 Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, London, Lawrence and Wishart, 1968, 46.

می‌گفت سرمایه‌داری تودهٔ مردم را محکوم به کاری می‌کند که اساساً انسانیت را از انسان می‌گیرد؛ تنها در جامعهٔ سوسیالیستی است که فعالیتِ واقعاً خلاق می‌تواند تعمیم یابد. تصورات عصر ویکتوریا دربارهٔ قرون وسطیٰ را پیش کشید تا روزگار پیش از پیروزی سرمایه‌داری را که "همه کم و بیش هنرمند بودند"[۲۰] با شرایط جاری مقایسه کند که راه غرایزِ زیباپسندی سد می‌شود. فقدان رضایت خاطر محدود به طبقهٔ کارگر نیست، گرچه اعضای این طبقه رقّت‌انگیزترین قربانیانند ـــ بطالت اشراف و کارهای شیادانهٔ بورژوازی نیز بخشی از شرایط همه گیرِ اتلاف و زشتی است. از ترسیم جامعهٔ سوسیالیست آینده هم پروا نداشت و زمانی که ادوارد بلامی آمریکایی در کتاب **نگاه به پشت سر** آرمانشهر پرنفوذ، مجهز به تکنولوژیِ پیشرفته و متمرکزی را به تصویر کشید، موریس با کتاب *اخباری از هیچ جا*[۲۱] (۱۸۹۰) به او پاسخ داد و احترام به سادگی و خلاقیتی را که گویا در گذشته وجود داشته است با ترتیبات سیاسی و اقتصادیِ کمونیسم از نظر مارکسیسم درآمیخت.

دختر مارکس، النور (۹۸-۱۸۵۵)، همراه با دلداده‌اش ادوارد اِیولینگ، آثاری در باب رابطهٔ میان سرمایه‌داری و استثمار زنان پدید آورد. زنانگی‌گراییِ سوسیالیستی در روزگار اُوِن پدید آمده بود و کسانی مانند سوسیالیست ایرلندی ویلیام تامسن (۱۸۳۳-۱۷۸۵) و شماری از زنانِ وابسته به جنبش اُوِن که امروزه مورخان فمینیست رفته‌رفته به آنها توجه نشان می‌دهند در آن بودند: آنا ویلر (؟-۱۷۸۵)، فانی رایت (۱۸۵۲-۱۷۹۵) و اِما مارتین (۵۱-۱۸۱۲).[۲۲] تا سال ۱۸۸۶ که النور مارکس و ایولینگ "مسئلهٔ زنان از نظر سوسیالیسم" را نوشتند، فمینیست‌های اُوِنی فراموش شده بودند. این مقاله که مروری بود بر کتاب اوگوست بِبِل، *زنان در گذشته، حال و آینده*،[۲۳] با صراحت از جنبه‌های

20 A.L. Morton, ed., *Pollitical Writings of William Morris*, London, Lawrence and Wishart, 1973, 61.

21 Edward Bellamy, *Looking Backward*; William Morris, *News from Nowhere*.

22 See Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Femininsm in the Nineteenth Centurym*, London, Virago, 1983.

23 August Bebel, *Women in the Past, the Present and the Future*.

مارکسیستیِ این کتاب و از *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* انگلس استفاده می‌کرد تا پایه‌های اساساً اقتصادیِ ستمی را که در سرمایه‌داری بر زنان می‌رود نشان بدهد و به این بحث بپردازد که نیاز به سازماندهی زنان بخشی لازم از مبارزه برای رهایی بشر است: ”هر دو طبقهٔ تحت ستم، زنان و تولیدکنندگان مستقیم، باید درك كنند كه رهایی آنها به دست خود آنهاست“.[۲۴] در جامعه‌ای سوسیالیستی (که در چشم آنها هم مانند بسیاری مارکسیست‌های آن زمان واقعه‌ای حتمی و گریزناپذیر می‌رسید) مردان و زنان برابر خواهند بود؛ زنان از همان تعلیمات و فرصتهایی برخوردار خواهند بود که مردان برخوردارند؛ ازدواج در شکل تجارتی کنونی‌اش از میان خواهد رفت؛ جنسیت بار گناهش را از دست خواهد داد و فحشا منسوخ خواهد شد. کوتاه سخن: ”دیگر یك قانون برای مردان و یك قانون برای زنان نخواهد بود“.

در آثار ادوارد کارپنتر (۱۹۲۹-۱۸۴۴) تصویری حتی رادیکال‌تر می‌توان دید. تصور او از سوسیالیسم، جامعه‌ای است که در آن مردم نه تنها بر ستم اقتصادیِ و سیاسی بلکه بر سرکوبیِ جنسی و عاطفی هم که در جامعهٔ سرمایه‌داری حکمفرماست فائق آمده‌اند. اما کارپنتر، بر خلاف النور مارکس و ایولینگ که از ”هراس طبیعی“ مردم در برخورد به ”مرد زن‌صفت و زن مردنما“ حرف می‌زدند، حساسیت بسیار بیشتری نسبت به تنوع در رفتار و روابط انسان نشان می‌داد. دفاع کارپنتر و هواداری‌اش از روابط جنس مشابه (که در پی رسوایی اسکار وایلد عمل جسورانه‌ای به حساب می‌آمد) یکی از جنبه‌های فراخوان به افراد برای بازیابیِ وحدت حسی/روحی خویش بود. بنابراین در چشم او چنین روابطی (که نام آن را ”روحیهٔ اورانیایی“[۲۵] می‌گذارد که از ”جنس میانه“ سرچشمه می‌گیرد) نوعی طلایه در مبارزه علیه جامعهٔ سرمایه‌داری است: ”پیشقراولان آن جنبش عظیم که روزی زندگی روزمره را با گذاشتن علقه‌های

24 Eleanor Marx Aveling and Edward Aveling, 'The Woman Question from a Socialist Point of View', *The Westminster Review*, LXIX, January and April 1886, 21.

۲۵ Urania، الههٔ نجوم در اساطیر یونان.ـ م.

محبت و شفقت شخصی به جای قیدهای پولی، قانونی و دیگر وابستگیهای بیرونی که اکنون جامعه راکنترل می‌کنند و در چنگ دارند دگرگون خواهدکرد".[۲۶]

در همین اوان گروهها و حزبهای سوسیالیست هم پیدا شدند. می‌توان بر نقش هنری مایرز هیندمن[۲۷] (۱۹۱۲-۱۸۴۲) انگشت گذاشت که خدمات او نه زمینهٔ نظریه (نظریه‌های او مخلوطی بود نامشخص و بشدت اقتباس شده از توری‌ایسم و مارکسیسم) بلکه در بنیانگذاری نخستین حزب سوسیالیست نوین بریتانیا، فدراسیون سوسیال دموکرات، بود که در سال ۱۸۸۴ گشایش یافت. موریس، النور مارکس و اِیوْلینگ همه در زمانهایی عضو این حزب بودند (کارپنتر با آن همکاری داشت) و گرچه (تا حدی به سبب تحکم‌آمیز هیندمن) شکافهایی پیش آمد، فضایی پدید آمد که در آن می‌شد دربارهٔ نظریه، استراتژی و تاکتیك سوسیالیستی بحث کرد و آنها را تا حدی به عمل درآورد.

سال ۱۸۸۴ شاهد پیدایش انجمن فابیان هم بود، گروه بحث و تبلیغ دربسته‌ای که به سبب روش پذیرش اعضایی فرهیخته بر مبنایی بشدت فردی (از جمله جرج برنارد شاو، سیدنی و بئاتریس وب، آنی بسانت و گراهام والاس[۲۸]) دسته‌بندی این انجمن در جایی مشخص دشوار است. فابیان‌ها معتقد به سیاستی تدریجی بودند که در نام و شعار متجلی بود و بخشی از آن می‌گفت: "برای لحظهٔ صحیح باید صبر کنی، همچنان که فابیوس در هنگام جنگ با هانیبال با شکیبایی چنین کرد، هرچند که بسیاری کسان او را به سبب تأخیرش ملامت کردند".[۲۹] بر پیشرفت تدریجی و گام به گام و جانشینی تدریجی نهادهای سوسیالیستی به جای نهادهای سرمایه‌داری تأکید داشتند و از انقلاب و دیگر تصورات فاجعه‌بار پرهیز می‌کردند سیدنی وب می‌گفت "حتمی بودنِ طرحهای تدریجی ما". فابیان‌ها گرچه به دموکراسی اعتقاد داشتند سخت نخبه‌گرا بودند و

26 Edward Carpenter, *Selected Writings*, Vol. 1: *Sex*, London, GMP, 1984, 238.

27 Henry Mayers Hyndman

28 G.B. Shaw, Sidney and Beatrice Webb, Annie Besant, Graham Wallace

۲۹ فابیوس، سردار و دولتمرد رومی، پس از شکست ارتش روم در برابر هانیبال در سال ۲۱۶ پیش از میلاد سیاست صبر و انتظار پیشه کرد تا نیروی مهاجمان کارتاژی تحلیل برود و به همین سبب "تأخیرکننده" لقب گرفت.ـم.

خویشتن را پیشگامانی روشنفکر، و گروه خویش را نه حزبی سیاسی‌برای توده، که جمع نیرومندی از متفکران سوسیالیستِ برگزیده می‌دیدند که نقششان تلقین و اشاعهٔ عقاید علمی معقولی است تا مشوق اقدام عقلی از سوی دولتی خیرخواه شود. بخش دوم شعار فابیان‌ها 'اما چون هنگام آن فرا رسد باید ضربه‌ای سخت وارد آوری، همچنان که فابیوس وارد آورد، وگرنه صبر تو عبث و بی‌ثمر بوده است" جرج لیشتهایم را برانگیخت تا اظهار نظر کند که مدرکی تاریخی دالّ براینکه فابیوس "ضربه‌ای سخت" وارد آورده باشد در دست نیست و گفت "منتقدان بددلِ فابیانیسم اشاره کرده‌اند که ممکن است چیزی پیمبرانه، یا دست‌کم نمادین، در این غلط‌فهمیدنِ تاریخ نهفته باشد".[۳۰]

## سوسیالیسم در قرن بیستم

در بهار سال ۱۹۰۲ لنین (۱۹۲۴–۱۸۷۰) وارد لندن شد و یك سالی در این شهر ماند. سال پیش از آن ادوارد برنشتاین (۱۹۳۲–۱۸۵۰) در پی بیش از یك دهه اقامت در لندن به آلمان بازگشت. لنین از دیدارش چیز تازه‌ای عایدش نشد جز اینکه دیدار از لندن صِرفاً نظرش را دربارهٔ تقسیم طبقاتی آشکارِ سرمایه‌داری تأیید کرد و اعتقادش به مارکسیسم انقلابی دست‌نخورده ماند. ندژدا کروپسکایا، همسر لنین، بعدها تعریف کرد که لنین در دیدار از مناطقی که خانه‌های نکبت‌زده و خانه‌های پرتجمل در کنار هم قرار داشتند "دندانهایش را به هم می‌فشرد و به انگلیسی می‌غرید 'دوملت!'"[۳۱] در مقابل، دوران اقامت در لندن برنشتاین را عوض کرد و گرچه حرف روزا لوکزامبورگ که "برنشتاین نظریه‌اش را بر مبنای روابطی گذاشته که در انگلستان وجود دارد و دنیا را با عینك انگلیسی می‌بیند"[۳۲] اغراق‌آمیز است، این حقیقت دارد که تجربهٔ او از بریتانیا عامل مهمی در پیدایش "تجدید نظر" او در مارکسیسم بود. این دو نفر بعدها شاخصهای مهم دو شکل غالبِ سوسیالیسم در قرن بیستم شدند: کمونیسم و سوسیال دموکراسی.

سالهاست که بگومگوهای پرحرارتی دربارهٔ ماهیت رابطهٔ مارکس، لنین و

30 George Lichtheim, *A Short History of Socialism*, Glascow, Fontana, 1875, 65.

31 N.K. Krupskaya, *Memoirs of Lenin*, London, Panther, 1970, 65.

32 Quoted in David McLellan, *Marxism after Marx*, London, Macmillan, 1979, 23.

استالین جریان دارد. در حالی که منتقدانِ ضدمارکسیست تثلیثی خطرناك را تصویر می‌کنند، استالینیستها این سه را حواریونی انقلابی می‌دانند که جانشین یکدیگرند. ضدبلشویکهای مارکسیست مارکس را ستایش‌انگیز می‌دانند و می‌گویند فرق است میان او و تأثیر مخرّبِ لنین و استالین. در حالی که ضداستالینهای بلشویك منکر هر تداومی میان هیولایی مانند استالین و بنیانگذارانی انقلابی مانند مارکس و لنین می‌شوند. در مورد لنین چیزی که به جر و بحث دامن می‌زند تنوعِ نوشته‌های پر حجم و پیچیدگیِ زندگی سیاسی اوست. این پیچیدگیها به تصویرکشیدنِ شخصیت اصلیِ لنین را بسیار دشوار، یا حتی ناممکن، می‌کند. در هر حال، جسارت بعضی اظهارات و اعمال او اشخاصی را تشویق می‌کند که دقیقاً به همین کار دست بزنند (بخصوص وقتی که پای منافع مهمی در میان باشد).

کمونیسم (که لنینیسم یا مارکسیسم-لنینیسم هم خوانده می‌شود) زیر چتر استالین تکامل یافت و بیشتر مایهٔ نظری‌اش را از وقایعِ حول و حوش *چه باید کرد؟* (۱۹۰۲) نوشتهٔ لنین، و آرای بیان شده در آن گرفت. لنین در این اثر استدلال کرد که باید حزبی بسیار منضبط با اعضایی دستچین از انقلابیون حرفه‌ای و متعهد به ایجاد آگاهی سوسیالیستی به وجود بیاید تا این آگاهی را به میان طبقهٔ کارگر ببرد و به آن طبقه کمك کند که سازمان یابد زیرا طبقهٔ کارگر بدون کمك چنین حزبی از حد آگاهیِ نیمه سوسیالیستی و تشکیل اتحادیهٔ صنفی فراتر نخواهد رفت. در دومین کنگرهٔ حزب کارگران سوسیال دموکرات روسیه در سال ۱۹۰۳ (که در بروکسل و لندن تشکیل شد) لنین سرانجام توانست اکثریتی برای تصویرش از حزب به دست آورد، در حالی جناح مارتوف موافقِ تصویر بسیار گسترده‌تری از حزب بود (از اینجا بود که گروه لنین "بلشویك" یا اکثریت و گروه مارتوف "منشویك" یا اقلیت عنوان گرفت). این تصور هستهٔ کمونیسم استالینی شد، گرچه به طرزی که تروتسکی در سال ۱۹۰۴ با هراس دربارهٔ آن نوشت:

> در سیاست داخلیِ حزب چنین روشهایی منجر به این خواهد شد که تشکیلات حزب به جای خود حزب بنشیند، کمیتهٔ مرکزی جای تشکیلات

حزب را بگیرد و دیکتاتور، سرانجام، خودش را به جای کمیتهٔ مرکزی بنشاند.[33]

لنین کوشید در اصلِ تشکیلاتیِ تمرکز دموکراتیك انضباط را با دموکراسی درآمیزد: بحث و انتقادِ نسبتاً آزاد تا زمانی که تصمیمی لازم‌الاجرا گرفته شود. تخطّی خود لنین در کاربرد این اصل در برابر تخطی استالین که تنها به زبان از آن دفاع می‌کرد هیچ بود؛ در واقعیت امر، عنصر دموکراتیك مستحیل گشت و از میان رفت. استالین، از راه کیش رهبرپرستی، بر حزب، بر طبقه، بر دولت و بر کمونیسم بین‌المللی مسلط شد. لنین در سالهای پیش از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه با استفاده از یکی از عقاید مارکس استدلال کرده بود که پس از انقلاب باید موقتاً به دیکتاتوری پرولتاریا توسل جست تا باقیماندهٔ عناصر متخاصم ریشه‌کن شوند. اما در تصور او این دیکتاتوری مجزا از خود حزب خواهد بود. استالین با برابرنهادن این دو (که می‌توان گفت تحولات سالهای قدرت لنین پیش‌درآمد آن بود) دولتی حزبی آفرید. حزب از طریق بین‌الملل سوم بر جنبش جهانی کمونیسم هم که اسماً مستقل بود مسلط شد و الگوی حزبی بلشویکی را بر اساس آخرین خط مسکو بر آن تحمیل کرد.

«حزب کمونیست بریتانیای کبیر» که در سال ۱۹۲۰ پایه‌گذاری شد، در دو دهۀ نخست حیاتش در خصومت مسکو با "راه پارلمانی به سوسیالیسم" شریك بود. دومین کنگرهٔ بین‌الملل کمونیستی (کمینترن) با صراحت راه پارلمانی را رد می‌کرد، با این حساب که پارلمان، در بهترین حالت، میدانی برای تبلیغ و تهییج است، در حالی که سوسیالیسم، همانند آن‌چه در روسیه اتفاق افتاد، در درجهٔ اول باید از راه خیزش توده‌ای به دست آید. حزب کمونیست بریتانیا، طی سالها، عناصر رزمنده‌ای از طبقهٔ کارگر و در دههٔ ۱۹۳۰ شمار بزرگی از ضدفاشیستها را به خود جلب کرد. این حزب در درون خود جناحها و جریانهایی مخالف هم داشت. گرچه این حزب توانست فرهنگ روشنفکرانهٔ سرزنده‌ای بپروراند، از جمله مکتب تاریخنگاریِ متمایزی که بسیار تأثیرگذار بود (کریستفر هیل، ای.

33 Leon Trotsky, *Our Political Tasks*, London, New York Publications, n.d., 77.

پی. تامسن و اریك هابزبام[۳۴] از اعضای این مکتبند)، ایدئولوژی حزب در دست اعضایی از کمیتهٔ مرکزی/پولیتبورو مانند آر. پالم دات[۳۵] (۱۹۷۴-۱۸۹۶) عمدتاً شامل بندبازی‌های نظری و سیاسی برای دنباله‌روی از آخرین تحولات در مسکو بود: چشمگیرتر از همه چرخشی صد و هشتاد درجه دربارهٔ فاشیسم بود که پس از پیمان عدم تعرض آلمان نازی-شوروی در سال ۱۹۳۹ روی‌داد . با مرگ استالین در سال ۱۹۵۳، و با پرده برداشته شدن از گذشتهٔ مخوف و ضدبشریِ استالینیسم و ستمکاریهایی که ادامه داشت (اشغال مجارستان در ۱۹۵۶ شاهدی بر آن‌بود)، جریانهای دموکراتیك در بسیاری از احزاب کمونیست غربی هرچه برجسته‌تر شد. در دههٔ ۱۹۷۰ کمونیسم اروپایی دست به حرکتی عمدتاً از سوی حزبهای کمونیست فرانسه، اسپانیا و ایتالیا زد تا استراتژی‌ای به کار گیرد که اهداف دموکراتیك و پارلمانتاریستی را به حساب آوَرَد. در دههٔ ۱۹۸۰ فرصت برای جنبش جهانی کمونیسم از دست رفته بود. به قدرت رسیدن گورباچف در شوروی در سال ۱۹۸۵ و رواج شعارهایی مانند **گلاسنوست** (فضای باز) و *پرسترویکا* (بازسازی) همراه با تلاشی نهایی و ناکام برای اصلاح کمونیسم سوویتی از درون عملاً به از هم پاشیدن نظام شورایی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی انجامید. در بریتانیا، حزب کمونیست که نشریهٔ *مارکسیسم امروز*[۳۶] آن در دههٔ ۱۹۸۰ بخشی از تلاشی نومیدانه برای ایجاد مارکسیسمی تازه‌نفس بود از هم گسیخت و به دو بخش تندروها و باقیماندهٔ "چپ دموکراتیك" تقسیم شد که می‌کوشید تمام کوله‌بار گذشتهٔ کمونیستی و نام سخت صدمه‌دیدهٔ "کمونیست" را دور بریزد.

لنین در تصوری که از بین‌الملل سوم داشت کوشیده بود جانشینی رادیکال برای بین‌الملل دوم (پایه گذاری شده در سال ۱۸۸۹) که عملاً در غریو خشماگین کوسهای جنگ اول جهانی از هم پاشید تشکیل دهد. اما بین‌الملل دوم پیش از این فروپاشیِ ناگهانی هم در پیچ و تاب جر و بحث‌هایی تجدیدنظرطلبانه بود که ظاهراً می‌شد آن را بگومگویی در داخل مارکسیسم به

34 Christopher Hill, E.P. Thompson, Eric Hobsbawm

35 R. Palme Dutt

36 *Marxism Today*

حساب آورد، اما در واقع امر نقطه عطف تحولی در سوسیال دموکراسی بود. ادوارد برنشتاین، سرشناس‌ترین نمایندهٔ تجدیدنظر، نقدی فراهم آورد بر شماری از اصول پذیرفته‌شدهٔ مارکسیستی و متضمن ردّ خیزش انقلابی و جانبداری از برخوردی گام‌به‌گام و پارلمانی. او استدلال می‌کرد که سرمایه‌داریِ درنّده‌خو در حال رام‌شدن است: شمار مالکان و سهامداران افزایش می‌یابد؛ کشاورزی در سطح کوچك و میانه رشد می‌کند؛ دستمزدها بالا می‌رود و رفاه و رونق گسترش می‌یابد. همهٔ اینها در نظامی طبقاتی انعکاس دارد که مدام پیچیده‌تر می‌شود و نتیجهٔ آن خلاف انتظارات پذیرفته‌شدهٔ دو قطبی شدنِ جامعه میان اقلیت کوچك و ثروتمند بورژوا و تودهٔ فقیرماندهٔ پرولتاریاست. در سطح سیاسی، طبقهٔ کارگر به‌تدریج از طریق پارلمان در سازمان دادنِ جامعه حق نظر می‌یافت. به‌طور خلاصه، برنشتاین معتقد بود که انقلابی خونین نه تنها نامحتمل که نالازم است. تأکید او بر واقعیتهای موجود و آیندهٔ قابل‌پیش‌بینی بود و پی پیشرفتهایی قابل دسترسی، هر چند کمتر خارق‌العاده و چشمگیر، می‌گشت، نه هزاره‌ای خیال‌انگیز که گویا قرار است آغاز شود. علاوه بر این، مفاهیم لیبرالی از آزادی که فکر او سرشار از آنها بود به دموکراسیِ سیاسی به‌طور مطلق، و نه به‌عنوان تاکتیك، اعتبار می‌بخشید؛ و، از این گذشته، این دموکراسی هم متضمن محدودیتهایی برای اکثریت و هم احترام برای حقوق اقلیتها بود؛ دور دیکتاتوریهای پرولتاریا باید یکسره خط کشید: ”در این معنا می‌توان اسم سوسیالیسم را ’لیبرالیسم سازمان‌دهنده‘ گذاشت.“

بسیاری از این طرز فکرها به سوسیال دموکراسیِ جدید شکل داده است. حزب کارگر بریتانیا (که در سال ۱۹۰۰ با عنوان کمیتهٔ نمایندگان کارگران پایه‌گذاری شد) همواره در حکم کلیسایی جامع بوده که عقایدی متفاوت را تحمل می‌کند، اما همین گسترش و تحمل، تا آنجا که بازتاب‌دهندهٔ واقعیتهای اجتماعیِ زیربنایی است، سبب پیدایش روحیهٔ سوسیال دموکراسی در رهبریِ آن شده است. به گفتهٔ رمزیِ ملك‌دونالد،[۳۷] این واقعیت که حزبِ ”کارگر“ نام

۳۷ Ramsay MacDonald، رهبر حزب کارگر بریتانیا که در سال ۱۹۲۴ برای مدتی کوتاه نخست وزیر شد. در سال ۱۹۲۹ بار دیگر به نخست وزیری رسید و در سال ۱۹۳۱ چون در زیر فشار ←

گرفت و نه "سوسیالیست"، بیانگر محدوده‌ای بود که هر حزب دست چپیِ معقولی باید در درون آنها برای آینده‌ای قابل تصور فعالیت کند: "در شرایط بریتانیا، یك حزب سوسیالیست آخرین، نه اولین، شکل جنبش سوسیالیستی در سیاست است".[۳۸] این البته نه مارکسیسم تجدیدنظر طلبِ آلمانی، بلکه جریانهای اصلاح طلب موجود در خود بریتانیا، از جمله فابیان‌ها، بودند که مفروضات اصلیِ روشنفکری را برای سوسیال دموکراسی بریتانیا فراهم ساختند و بیشترِ معیارها را تعیین کردند.

در سالهای بین دو جنگ جهانی، هم موفقیت و هم شکستهایی نصیب حزب کارگر شد. هدفِ استفاده از قوانین موجودِ بازیهای پارلمانی برای به دست گرفتن قدرت حاصل گشت و سیدنی وب، عضو انجمن فابیان، در کابینهٔ رمزی مك‌دونالد عضویت داشت. حزب کارگر زمانی که به قدرت رسید خود را از دو سو در تنگنا دید: نه تنها با همان معضل کلاسیكِ سوسیالیستی رو به رو شد (که در مقام دولت باید جامعه، و بنابراین سرمایه‌داری، را تثبیت کند، در حالی که به‌عنوان حزب سوسیالیست باید بر سرمایه‌داری غلبه کند) بلکه به دلیل اکراه از پافراترگذاشتن از اصول محدود حکومت از یك سو و تمایل شدید به اینکه حزبی "قابل احترام" جلوه کند این معضل دشوارتر می‌شد. با بحران اقتصادیِ جهانی کار بیخ پیدا کرد و در سال ۱۹۳۱ که مك‌دونالد با محافظه‌کاران و لیبرالها دست به تشکیل دولت زد تا حقوق و دستمزدها را به خواست بانکداران بین‌المللی پائین بیاورد، بخش مهمی از حزب خود او به مخالفت برخاستند. در انتخابات بعدی آرای حزب کارگر افت کرد و تا پایان آن دهه کمتر از حدی بود که برای تشکیل دولت کافی باشد.

در دورهٔ رونق و رفاه بین دههٔ ۱۹۵۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ "تجدیدنظرطلبیِ" آنتونی کراسلند (۷۷-۱۹۱۸) نمایانگر صورت‌بندی بسیار خوشبینانه‌ای برای

← بحرانی اقتصادی و شکاف در داخل حزبش با حزبهای محافظه‌کار و لیبرال دست به تشکیل دولت ائتلافی زد از حزب کارگر اخراج شد اما تا سال ۱۹۳۵ سر کار ماند.ـ م.

38 Quoted in Bernard Crick, *Socialism*, Milton Keynes, Open University Press, 1987, 70.

سوسیال دموکراسی بود. این کار برای عملی اصلاح‌طلبانه بسیار مناسبت داشت زیرا خط مشیِ سوسیال دموکراسیِ حزب کارگر این فکر را کنار گذاشته بود که سوسیالیسم اساساً متمایز از سرمایه‌داری است و به این طرز تفکر رو آورده بود که باید آنها را درآمیخت. کراسلند در *آیندهٔ سوسیالیسم* (۱۹۵۶) بحث می‌کرد که در بریتانیا "سرمایه‌داری چنان اصلاح شده که قابل بازشناختن نیست". اکنون دولتی دلسوز و کارا بر سر کار است، اتحادیه‌های کارگری نیرومندی وجود دارد و امور بازرگانی بیشتر به دست مدیرانی صاحبِ آگاهی اجتماعی می‌چرخد تا زراندوزانی فربه از پول، و احتمال رفاه و رونقی مداوم و تا حد زیادی عاری از بحران وجود دارد. وجود مالکیت خصوصی ابزار تولید را دیگر نباید مانعی بر سر راه سوسیالیسم دید؛ آنچه از نابرابری و بی‌عدالتی اجتماعی بر جا مانده در چهارچوب یك اقتصاد مختلط و یك دموکراسی پارلمانی قابل رفع است و بنابراین می‌توان برابری را با آزادی و کارایی آشتی داد.

با سقوط رونق و رفاه در دههٔ ۱۹۷۰ خوشبینی کراسلندی غیر قابل دفاع شد. یورش راست جدید که از سال ۱۹۷۹ بر مسند دولت تکیه زد، در حزب کارگر شکافهای بدجوری انداخت. سوسیال دموکراتها هم انشعاب کردند. سر بر آوردن گرایش به چپْ سوسیال دموکراتهای وحشت‌زده‌ای مانند شرلی ویلیامز و آنتونی اُوِن را یکسره از حزب فراری داد و سبب شد که با بنیانگذاریِ حزب سوسیال دموکرات دست به تلاشی برای بازسازی چپ میانه در بریتانیا بزنند؛ بیشتر آنها سرانجام به متحدان ایدئولوژیك طبیعی‌شان در حزب لیبرال پیوستند. سوسیال دموکراتهایی که در حزب ماندند در دفع چالشِ چپ و در تهیهٔ بیانیه‌های اساساً سوسیال دموکراتیکی که برای مبارزات انتخاباتیِ (ناموفقِ) حزب در این دوره تهیه شد مؤثر بودند.

متمایز از کمونیسم و سوسیال دموکراسی، موضع سومی با عنوان سوسیالیسم دموکراتیك[۳۹] هم می‌توان تشخیص داد. شارحان بر سر اعتبار این تقسیم‌بندی

۳۹ شباهتِ سوسیال دموکراسی (social democracy) و سوسیالیسم دموکراتیك (democratic socialism)، ممکن است گیج‌کننده به نظر برسد، بخصوص زمانی که اولی در وجه صفتی و به شکل سوسیال دموکراتیك به کار رود. اما این مشکل به زبان فارسی یا انگلیسی بر نمی‌گردد و

←

اتفاق نظر ندارند. مثلاً آنتونی رایت شك دارد که میان سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم دموکراتیك فرقی باشد و آن را عمدتاً چیزی فاقد نظریه در سخن‌پردازی‌های جناح چپِ حزب کارگر می‌داند:

> این تمایز ... با تلاشی جدی برای کشف اصل و نسب نظری این سنتها همراه نبوده تا بتوان نشان داد آیا، گذشته از اینکه آهنگ یکی پرقدرت‌تر از دیگری به گوش می‌رسد، واقعاً تمایزی وجود دارد، و اگر دارد چیست.[۴۰]

از سوی دیگر، برنارد کریك[۴۱] بیشترِ کسانی را که می‌توان در حیطهٔ سوسیال دموکراسی دانست در ردهٔ وسیع سوسیالیسم دموکراتیك دسته‌بندی می‌کند، از جمله آنتونی کراسلند، رمزی مك‌دونالد، و بئاتریس و سیدنی وب. یقیناً در این دسته‌بندی مسائلی وجود دارد. آیا می‌توان به کسی که با صراحت این عنوان را در مورد خویش به کار نمی‌برد سوسیالیستِ دموکراتیك گفت؟ گذشته از این، چگونه می‌توان دربارهٔ سنتی که از وجود خویش به‌عنوان یك سنت آگاهی ندارد تاریخچه نوشت؟ در این مورد هم که حد و حدود سوسیال دموکراسی کجاست و سوسیالیسمِ دموکراتیك از کجا آغاز می‌شود بناچار جروبحث‌هایی وجود دارد. با این همه، این تمایز ارزش دنبال‌کردن دارد، چرا که به روشن کردن نکات اصلیِ مورد اختلاف در جنبش سوسیالیستی کمك می‌کند.

سوسیالیسمِ دموکراتیك را می‌توان تلاشی برای ایجاد راهی سوم میان کمونیسم و سوسیال دموکراسی دید؛ تلاشی برای درآمیختنِ بهترین عناصر هر دو سنت و کنارگذاشتنِ جنبه‌های قابل ایراد هر دو. سوسیالیسمِ دموکراتیك در تحلیلی از کالبدشکافیِ اساسی سرمایه‌داری با کمونیسم (یا به‌طور دقیق با آن هستهٔ مارکسیستی‌ای که پیروان کمونیسم به آن اعتقاد دارند) اشتراك نظر داشت.

← موضوعِ سایه‌روشن‌های سیاسی و ایدئولوژیك است. راهنمای کوچکی برای گم‌نکردنِ سرنخِ بحث می‌تواند این باشد که، در طیف سیاسی، سوسیالیسمِ دموکراتیك در سمت چپ سوسیال دموکراسی جا می‌گیرد و بیشتر به مارکسیسم نزدیك است تا به لیبرالیسم.ـ م.

40 Anthony Wright, *British Socialism: Socialist Thought from the 1880s to 1960s*, Harlow, Longman, 1983, 24.

41 Crick, *Socialism*.

بنابراین سوسیالیسم دموکراتیك از سوسیال دموکراسی انتقاد می‌کند که سرمایه‌داری را غلط درك کرده و منافع ریشه‌دار و بی‌ثباتیِ ذاتیِ این نظام را ندیده است. نتیجه، تصوری سطحی و لیبرالی است از نهادها و عُمّالِ استثمار و ستم. از سوی دیگر، سوسیالیسمِ دموکراتیك در انتقادی تمام عیار از سلطه‌جوییِ کمونیسم با سوسیال دموکراسی شریك است، یعنی انتقاد از ستایش لفظیِ کمونیسم از شرکت واقعیِ مردم در تمام سطوح جامعه اما سرکوبی آن در عمل. سوسیالیسمِ دموکراتیك را به این ترتیب می‌توان شکلی از برآیند این دو خط یا سنت دید: یعنی کوششی برای درآمیختن حرکتی واقعی به سوی سوسیالیسم با دموکراسی راستین. در زمینهٔ سیاست در بریتانیا این متضمن ترکیبی است از تحلیلِ رادیکالِ اجتماعی و احترام واقعی به توانمندیهای آیین لیبرالِ حکومت.

در درون حزب کارگر بریتانیا حمله‌ای شدید به مفروضات سوسیال دموکراسی با بحران سال ۱۹۳۱ تشدید شد. کل آن قضیه برای منتقدان سوسیالیسمِ دموکراتیك تأییدی بود بر اینکه منافع سرمایه‌داری تا چه حد می‌توانند خود را با موفقیت در برابر دولت حزب کارگر محافظت کنند موقعیتی که نگاهی دقیق به دیدهای سنتیِ حزب کارگر را ایجاب می‌کرد. این موضع را گروهی با عنوان «جامعهٔ سوسیالیست‌ها» در داخل حزب و یکی از اعضای اصلی آن، هرولد لاسکی (۱۹۵۰-۱۸۹۳)، در نوشته‌هایش گرفت.[۴۲] آثار لاسکی نقدی به دست می‌داد هم از سوسیال دموکراسی و هم از کمونیسم. در *دموکراسی در بحران* (۱۹۳۳) او به این بحث پرداخت که صاحبان منافع اقتصادی مانع می‌شوند که

۴۲ لاسکی را یکی از اعضای ''مثلث سوسیالیست روشنفکرانهٔ بین دو جنگ'' نامیده‌اند:
Issac Karminck and Barry Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, London, Hamish Hamilton, 1993, 249.
دو نفر دیگر کُول (G.D.H. Cole، ۱۹۵۹-۱۸۸۹) و تاونی (R.H. Tawney، ۱۹۶۲-۱۸۸۰) بودند. این بدان معنی نیست که بین این سه نفر اتفاق نظر زیادی وجود داشت: کُول دچار تحول ایدئولوژیك پیچیده‌ای شد که منجر به حمایت او از «سوسیالیسمِ صنفی» گشت، در حالی که حزب کارگر اغلب سوسیالیسمِ مسیحی و اخلاقیِ او را بخشی از سیاستِ سوسیال دموکراسیِ خود قلمداد کرده است. تصویر ''مثلث'' بیشتر رسانندهٔ مطرح بودنِ این سه نفر و تأثیری است که بر تفکر جناح چپ بریتانیای آن زمان گذاشتند. [یادداشت مؤلف]

مردم بتوانند از حد کنترل رسمی قدرت سیاسی پیشتر بروند و به قدرت اقتصادی و سیاسیِ واقعی دست یابند. لاسکی با استفاده از تصور مارکسیستی از دولت و جامعه به ردّ این نظر پرداخت که نهادهای مهم جامعه (دادگاهها، مطبوعات، نظام آموزشی، نیروهای مسلح و غیره) واقعاً بی‌طرفند، هرچند که رسماً چنین باشند؛ این نهادها محکم در چنگ بورژوازی‌اند که تمایل دارد به هر وسیله‌ای که لازم باشد، از جمله خشونت، متوسل شود تا موقعیت ممتاز خود را حفظ کند. لاسکی نگران بود که سرخوردگیِ قابل فهم مردم به انقلابی خشونت‌بار منجر گردد که یا به شکست آن و هرج و مرج یا به ایجاد دیکتاتوری‌ای از نوع شوروی بینجامد که اساساً با روح سنتهای لیبرال-دموکراتیك بریتانیا بیگانه است. او امید داشت که در عوض در آینده دولت حزب کارگر بتواند دست به تحولی عمیقاً سوسیالیستی بزند. در هر حال، بحران سال ۱۹۳۱ و ظهور فاشیسم نشان داده بود که منافع سرمایه‌داری تا چه حد می‌توانند بیرحمانه عمل کنند. بنابراین یك دولت رادیکال حزب کارگر باید آماده باشد تا از شیوهٔ عمل سنتی و قانونی در حد قابل توجهی فاصله بگیرد تا بتواند سیاستهایش را پیش ببرد: "باید اختیاراتی وسیع به دست آوَرَد و با استفاده از آن اختیارات با فرمان و امریه به وضع قانون بپردازد؛ و ناچار خواهد بود که شیوهٔ کلاسیك مخالفت در شرایط عادی را معلق کند"[۴۳] این مضمون را یك عضو سرشناس دیگر «جامعهٔ سوسیالیست»، سر استافورد کریپس، هم با تأیید تکرار می‌کرد و شرایطی را در نظر می‌آورد که دولت حزب کارگر طرحی به پارلمان بدهد حاوی "اختیارات اضطراری که تمام مراحل تصویب آن یکروزه انجام گیرد" تا امکان بیابد با فرامینی از سوی وزرا امور مملکت اداره شود و طرح شکایت علیه آن لایحه "در هیچ دادگاه و نزد هیچ مرجعی جز مجلس عوام ممکن نباشد".[۴۴] نقطه‌نظر لاسکی هم خصلت و هم مسائل موجود در سوسیالیسم دموکراتیك بریتانیا را به‌روشنی نشان می‌دهد. تحلیل رادیکال (در مورد لاسکی، تحلیل مارکسیستی) از سرمایه‌داری با اعتقادی عمیق به مطلوبیت مداوم و اعتبار ارزشها

43 Harold Laski, *Democracy in Crisis*, London, Alllen and Unwin, 1933, 87.

44 Quoted in Frank Bealy, ed., *The Social and Political Thought of the British Labour Party*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970, 137-8.

و نهادهای لیبرال‌ـدموکراتیك درآمیخته است؛ با این همه، عوامل اخیر را تنها با دست زدن به اعمالی که، به‌نظر بسیاری، نقض آشکار لیبرال دموکراسی است می‌توان حفظ کرد. خود لاسکی عضو کمیتهٔ ملی حزب کارگر بود و به سبب پیچیدگیهای سازمانیِ حزب، و یقیناً نه به دلیل هیچ نوع سلطه‌ای در آن، طی پیروزی قاطع حزب در انتخابات سال ۱۹۴۱ رئیس حزب شد. دولت تازه سر کار آمدهٔ حزب کارگر فوراً متوجه شد که انتقادهای تندروانهٔ رئیس حزب وضع ناجوری ایجاد کرده‌است، تا آن حد که اَتلی[۴۵] در نوك‌چیدنِ معروفش خطاب به او گفت: ''خوب است شما لطف کنید مدتی ساکت شوید''!

بروز تازه‌تری از سوسیالیسمِ دموکراتیك را می‌توان در آثار تونی بِن (متولد ۱۹۲۵) دید. بِن در خاطراتش به‌عنوان وزیر کابینه در دههٔ ۱۹۷۰ می‌نویسد در یکی از جلسات کابینه، آنتونی کراسلند شرایط صندوق بین‌المللی پول برای کمك مالی به بریتانیا را با اکراه پذیرفت؛ این، به گفتهٔ بِن، نمایانگر ورشکستگی مطلقِ پندارهای سوسیال دموکراتیك کراسلند از سرمایه‌داری با سیمای انسانی بود: ''این لحظه‌ای بود که تجدیدنظرطلبیِ سوسیال دموکراسی در حزب مُرد. سوسیال دموکراسی را نه چپها، که بانکدارها کشتند.''[۴۶] چیزی که بخصوص بِن به آن توجه می‌کند ناکامل بودن دموکراسی در بریتانیاست نقصان آن از نظر قوالب، بازدارنده‌های پنهانی و قید و بندهای بیرونی‌اش، که همه موانعی در راه دستیابی به سوسیالیسم‌اند. از جمله مسائل شکل و قالب دموکراسی در بریتانیا ''کار ناتمام ماندهٔ ۱۶۸۸''،[۴۷] فقدان قانون اساسی مکتوب، قدرت مجلس اعیان

۴۵ کلمنت اَتلی (C.R. Attlee)، رهبر حزب کارگر، از سال ۱۹۳۵ با پیروزی قاطع در انتخابات سال ۱۹۴۵ دولت را به دست گرفت و اولین نخست وزیر این حزب بود که در مجلس عِوام اکثریت مطلق داشت. دولت او به یك رشته اقدامات اصلاحی، از جمله ایجاد رفاه اجتماعی و بهزیستی همگانی و تسریع خروج بریتانیا از مستعمرات دست زد.ـم.

46 Tony Benn, *Parliament, People and Power*, London, Verso, 1982, 23.

۴۷ اشاره به وقایع سال ۱۶۸۸ در بریتانیا، برکناری جیمز دوم از سلطنت و جانشینیِ دخترش، مِری، و همسر او، ویلیام که از خاندان اورانژ بود. این دو تن به شرایط مندرج در اعلامیهٔ حقوق (Bill of Rights) که حدود اختیارات سلطنت را مشخص می‌کرد گردن نهادند، اما این مواد به شکل قانون اساسی در نیامد و در بریتانیا از آن زمان گاه کسانی صحبت از ''کار ناتمام ۱۶۸۸'' کرده‌اند که اشاره به فقدان قانون اساسیِ مدون و ادارهٔ مملکت بر پایهٔ سنت نامکتوب است.ـم.

و باقیماندهٔ اختیارات شاه به‌علاوهٔ تحمیلهای تازه‌ای از قبیل افزایش قدرت نخست وزیر و وزرا به بهای قدرت پارلمانند. به این باید تأثیر صاحبان پرقدرت منافع، کارکنان دولت، قوهٔ قضائیه، نیروهای مسلح، نیروهای امنیتی و کسان دیگری که مستقیم و غیرمستقیم زیرآب ابتکارهای سوسیالیستی را می‌زنند افزود. سرانجام، فشارهای خارجی از جانب ایالات متحدهٔ آمریکا، سرمایه‌داری بین‌المللی و چیزی که خواب از چشم بِن می‌رباید، یعنی بازار مشترك اروپا. بِن هم مانند لاسکی آرزومند است که شاهد انتخاب شدن دولتی باشد متعهد به دستور کاری عمیقاً سوسیالیستی. فعالیتهای مشروعِ جدا از پارلمان شامل اینهاست:

۱. حق جنبش کارگری به سازماندهی خویش برای بیشتر کردنِ بخت حزب کارگر در انتخابات؛
۲. حق نافرمانیِ مدنیِ محدود در جایی که حقوق قدیمی و تثبیت‌شده به خطر می‌افتد؛
۳. حق حفاظت از دولت کارگری در برابر براندازی به زور اگر لازم شود.

اگر حزب کارگر بخواهد موفق شود باید ساختار داخلی خویش را اصلاح کند، بخصوص در زمینهٔ دموکراسیِ درون‌حزبی؛ سطوح بالاتر حزب باید در برابر پائین‌تری‌ها جوابگو باشند و، چه در قدرت باشند و چه در اپوزیسیون، باید به رأی‌دهندگان جواب پس بدهند. بنابراین جای شگفتی نیست که نوع سوسیالیسم دموکراتیك تونی بِن دوستان زیادی از میان اعضای مهم و پرنفوذ حزب کارگر برایش دست و پا نکرده باشد. بِن حاشیه‌نشینیِ فزاینده‌اش را فرصتی می‌بیند برای راحت حرف‌زدن و رهابودن از قید و بندهای نهادیِ حزب.

## نتیجه‌گیری: آیا سوسیالیسم پایان یافته است؟

فروپاشی کمونیسم نه تنها ادامهٔ اعتبار و بقای سوسیال دموکراسی و سوسیالیسمِ دموکراتیك، که خودِسوسیالیسم را زیر سؤال برده‌است. دربارهٔ پایان سوسیالیسم صحبتهای بسیاری می‌شود. این ادعا تا حدی ناشی از ارزیابی نادرستی از قدرت

مفروض سوسیالیسم در گذشته است و لفّاظیهای پیشین به این فرض دامن زده است. ادعاهای بی‌در و پیکری از قبیل "مارکسیسم ایدئولوژی بخشی بزرگ از مردم کرهٔ زمین است" و "حزبهای سوسیالیست سرانجام به بلوغ رسیده‌اند" این واقعیت را پنهان می‌کرد که شماری نسبتاً اندک از "شهروندان" کشورهای کمونیستی اعتقادات مارکسیستی دارند و سوسیالیست‌های متعهد تنها بخشی کوچك از کسانی‌اند که به سوسیالیست‌ها رأی می‌دهند. بنابراین برخورد به قضیه با دیدِ "پایان سوسیالیسم" تا حدی بر پایهٔ تصویری است نادقیق از بنایی عظیم که فرو می‌ریزد. اما حقیقتی که کمك می‌کند ادعای "پایان سوسیالیسم" اعتبار یابد این است که در واقع امر در میان بخشهایی از واضعان سنتیِ فرمولهای ایدئولوژیِ سوسیالیسم، یعنی در میان اندیشمندان، بحرانی اعتقادی و اعتمادی وجود داشته است.

جریانهای روشنفکری به‌طور کلی به ایجاد این بحران کمك کرده‌اند. نظریهٔ پرتأثیرِ پست‌مدرن نظریه‌های جامع در باب تغییر تاریخی و ارزشهای جهانشمول را بسیار تحقیر کرده و از این رو زیر پای بسیاری از پایه‌های سنتیِ نظریه‌پردازیِ سوسیالیستی را خالی کرده است. شکست خفت‌بار "سوسیالیسمِ عملاً موجود" در اتحاد شوروی و اروپای شرقی و تقلا برای ایجاد روابطِ سرمایه‌داری در تولید نیز لطماتی وارد کرده‌اند. شنیدن این شوخی تلخ روسی که "سوسیالیسم چیست؟" ـ "راه درازی از سرمایه‌داری تا سرمایه‌داری" دردها را تازه می‌کند. این ادعای یقیناً درست که چنین جوامعی سوسیالیست نبودند بیشتر ایجاد سؤال می‌کند تا به چیزی جواب بدهد. علاوه بر این، رکود جهانی سبب ایجاد فضایی شده که به ایجاد نظریه‌های اقتصادیِ "واقع‌گرا" منجر گشته، نظریه‌هایی که با تشبیه صاف و سادهٔ مارگرت تاچر به "خانه‌داریِ خوب" به خلایق ارائه می‌شود. هر جا که سوسیالیست‌ها قدرت را به دست گرفته‌اند یا به قدرت چسبیده‌اند، این کار تا حد زیادی همراه با کم‌کردن از حرارتِ سوسیالیستی‌شان بوده است. کسان زیادی هم از اینکه به تردید افراد در عقاید خویش دامن بزنند سود می‌برند، چون فکر می‌کنند، از همه چیز گذشته، آیا کلیشهٔ ژورنالیستیِ "مرگ سوسیالیسم" به مرگ واقعیِ آن کمك نخواهدکرد؟

نظرِ مقابل این است که سوسیالیسم در حال مرگ نیست، در حال تغییر است.

سوسیالیسم هم مانند همهٔ ایدئولوژیهای جاافتاده کیفیتی متغیّر داشته است و این تغییرها همواره سبب شده که برای کلّ این ایدئولوژی فاتحه‌های زودرس بخوانند: ''ناکامیِ'' جوامع سوسیالیستیِ آرمانشهری، شکست موجهای انقلاب سال ۱۸۴۸ و به‌هم ریختن بین‌المللِ دوم کمونیستی در سال ۱۹۱۴ به‌نظر کسانی ناقوس مرگ خودِ سوسیالیسم بود. در تمام این موارد سوسیالیسم دوباره سر بر آورد، ضمن آنکه از این آزمایشها و محنتها درسهای باارزشی آموخت. چرا باید عصر فروپاشی کمونیسم مرگ آن قلمداد شود؟ آیا شکلهای تازه‌ای از سوسیالیسم که برای شرایطی تغییر یافته مناسب باشد ظهور نخواهد کرد؟ هرچند که گمانپردازی دربارهٔ امکانِ این شکلهای جدید دشوار است، سه زمینه فوراً به ذهن خطور می‌کند. اول، همچنان که عیوب و ناکامیهای راه‌حل‌های من‌درآوردیِ بازار آزاد از سوی راست جدید رفته‌رفته آشکارتر می‌گردد، نیروی سوسیالیسم صرف غور در راههای درآمیختنِ بازار و سوسیالیسم می‌شود، ضمن پرهیز از اِشکالهایی که راست جدید و چپ قدیم در آنها گیر افتاد. دوم، مسائل مربوط به شهروندی برای سوسیالیست‌ها هم جالب می‌شود. چگونه می‌توان در راه رسیدن به مفهومی جدید از شهروندی حقوق سیاسی و مدنی را با حقوق سوسیالیستی ترکیب کرد؟ سرانجام، رابطهٔ میان سوسیالیست‌ها و محیط زیست یقیناً زمینه‌ای بسیار مساعد خواهد بود.

البته امکان هم دارد که سوسیالیسم چنان دگرگون شود که دیگر سوسیالیسم نباشد. ممکن است شاهد آغاز ترسیم دوبارهٔ نقشهٔ ایدئولوژیها باشیم، به گونه‌ای که الگوهای کاملاً جدیدی جای ایدئولوژیهای سنتی و تقسیمات ایدئولوژیك را بگیرند. چشم‌انداز اقتصادی، اجتماعی و فکری ممکن است چنان عوض شوند که تمایزهای سنتی میان ''راست'' و ''چپ'' منطقشان را از دست بدهند. در چنین دسته‌بندی‌های مجددی، عناصر مختلف سوسیالیسم شاید در ترکیبات تازه‌ای پخش شود. در این جا نه ''مرگ'' سوسیالیسم و نه تغییر شکل صِرف، بلکه نوسازی و بازسازی و شکل و ترکیب تازه‌ای از ارزشها و اعتقادات سوسیالیستی مطرح خواهد بود.

# ۵

# دموکراسی

## ریچارد جی

دموکراسیها همواره صحنهٔ تلاطم و تنازع بوده‌اند؛ همواره با امنیت شخصی و حقوق مالکیت در تعارض از کار درآمده‌اند؛ و کلاً حیات آنها کوتاه و تشنج آنها در وقت موت شدید بوده است.
جیمز مدیسون، ***فدرالیست*** (۱۷۸۶)

تنها راه درمان عوارض دموکراسی، دموکراسیِ بیشتر است.
اَل اسمیت (نامزد ناموفق حزب دموکرات آمریکا
در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۲۸)

### مقدمه

در مباحث سیاسی معاصر، فکر دموکراسی همراه با دو مضمونِ کاملاً متضاد است. نخستینِ آنها به سیاستِ ملت‌ـدولتهای اروپای غربی، آمریکای شمالی و استرالیا جایگاه معنوی و تاریخیِ یگانه‌ای می‌بخشد و آنچه را با نامهای مختلفِ دموکراسیهای غربی یا لیبرال یا خیلی راحت با لقبِ بحث‌انگیزترِ ''دموکراسیها'' می‌خوانیم به‌عنوان ارکان آزادی و دولت عادل، مولّد رونق و رفاه اقتصادی، و

مأمنِ صلح، مدارا و امنیت در جهانی چنین پرخطر و بی‌ثبات می‌ستاید. اغلب بر ماهیت ظریف و شکنندهٔ این رژیمها تأکید می‌شود و فراخوان به حمایت از دموکراسی در مقابل براندازی از داخل، تروریسم، کمونیسم بین‌المللی و دیگر دشمنان چیز ناآشنایی نیست. در هر حال، طی دههٔ ۱۹۸۰ بخشهای بزرگی از روشنفکران و افکار عمومی دستخوش روحیهٔ پیروزمندانه‌ای گشت. گرایش جریانهای جهانیِ به فضای باز سیاسی و دموکراسی منجر به فرو ریختن اتحاد شوروی، رقیب اصلی غرب، شد. در آن زمان همراه با نمایشی بی‌سابقه از ''قدرت مردم'' بحث می‌شد که در سراسر اروپای شرقی کمونیسم به نفع آزادیهای سیاسی و اقتصادیِ ملازمِ دموکراسیِ سبك غربی مردود شناخته شده است. فرانسیس فوکویاما، در تأملی بر این موضوع، در مقالهٔ کذاییِ ''پایان تاریخ'' را اعلام کرد.[۱] ادعای او این بود که رقابتهای ایدئولوژیك تاریخی در سراسر جهان جای خود را به شناساییِ جایگاه عام دولتِ لیبرال-دموکراتیك می‌دهد.

اما در خود ممالك لیبرال-دموکراتیك مضمون ثانویِ نیرومندی پیدا شده بود که از اعتبارنامهٔ آن ممالك برای دموکراتیك شناخته شدن سخت ایراد می‌گرفت. از یك سو، ادعا می‌شد که شهروندان عادی، و حتی رهبرانی سیاسی که آنها انتخابشان می‌کنند، در برابر دگرگونیهای اجتماعی و اقتصادیِ پردامنه دگرگونی‌هایی مانند جهانی شدنِ فعالیت اقتصادی، زیاد شدنِ سازمانهای غیرمنتخب در سطح ملی و فراملی[۲] و زوال سازمانهای سنتی و پایه‌های اجتماعیِ تأثیرگذار بر تصمیم‌گیری مدام کم‌قدرت‌تر می‌شوند. در همین حال، در شهروندان عادی در باب نقطه‌نظر اِعمال نظارت بر زندگیشان، مشارکت در دنیای بزرگتری که آن شهروندان بخشی از آنند و تأثیرگذاری بر تصمیمهای کلیدی انتظارات فزاینده‌ای پدید آمده بود. بدین قرار، بیگانگی با محیط خویش،

---

[1] F. Fukuyama, 'The End of History?', *The Natuinal Interest*, 16, 1989.
برای توضیح دربارهٔ این مقاله نگاه کنید به صفحه‌های ۲۰ تا ۲۴.ـم.

[۲] supernationals، نهادها و مؤسسات جهانی، از قبیل بانك جهانی، صندوق بین‌المللی پول و نیز بسیاری شرکتهای بزرگ و جهانگیر که زمانی شرکتهای چندملیتی خوانده می‌شدند؛ اقتدارشان از مرز کشورها و حتی مجموع دولتها فراتر می‌رود و عملاً در برابر کسی یا مقامی جز ارکانِ درونی خود پاسخگو نیستند. حتی شاید بتوان گفت که رفته‌رفته این مؤسسات به جای دولتها و برای کشورها تصمیم می‌گیرند.ـ م.

سرخوردگی از سیاستمداران حرفه‌ای و سیاست در مفهوم متعارف، و جستجو برای راههای دیگری به‌منظور اِعمال نظارت بر وقایع، نتایج ناگزیرِ چیزی بود که اسم آن را، بنا به مد رایج روز، "کسریِ دموکراسی"[۳] گذاشتند. این تحلیل به تصوراتی ریشه‌ای‌تر از مشارکت دموکراتیك و سیاسی در فراسوی ساختارهای فعلیِ دموکراسیِ لیبرال اشاره داشت.

## دموکراسی و ایدئولوژی

بحث فقدان نقطه‌نظری مشترك بر مبنای مفاهیم سیاسی در بسیاری جاهای این کتاب مطرح شده است. اما اندیشهٔ دموکراسی ما را با مشکلی خاص رو به رو می‌کند. بسیاری صاحبنظران عمیقاً تردید دارند که آیا دموکراسی را اصلاً به‌عنوان یك ایدئولوژیِ مشخص رده‌بندی کنند یا نه، و در نتیجه در مطالعاتی نظیر مطالعهٔ حاضر ندرتاً به‌طور جداگانه بررسی می‌شود.[۴] در واقع، فقدان پسوند "ایسم" در این فصل باید برای ما هشداری باشد که با چیزی نسبتاً متفاوت سر و کار داریم.

یك جنبه از موضوع این است که کاربردهای اولیهٔ این واژه نه برای شناخت یك نظام مشخص عقیدتی، بلکه برای شکل خاصی از حکومت یا راهی برای دسته‌جمعی تصمیم گرفتن بود. علاوه بر این، سرمنشأ این مفهوم در دوره‌ای تاریخی و فرهنگی سیاسی نهفته است کلاً متفاوت از شرایطی که دیگر ایدئولوژیها را پرورد. "لیبرالیسم"، "فاشیسم"، "فمینیسم" و غیره برچسبهایی امروزی‌اند که برای فلسفه‌هایی برنامه‌دار و همراه با جنبشهای سیاسی عمده‌ای که در دویست سالی که از انقلاب فرانسه می‌گذرد پیدا شده‌اند. در مقابل، "دموکراسی" منتج از مباحثات سیاسی در دولت‌ـشهرهای یونان باستان، بخصوص آتن، در سده‌های پنجم و چهارم قبل از میلاد و بیانگر نوعی خاص از رژیم یا شکل‌بندی‌ای سیاسی‌بود. در معنی لغوی، دموکراسی به معنی "حکومت از سوی مردم" یا "قدرتِ" "مردم"، و به‌طور دقیق‌تر شاید به معنیِ [حکومت

۳ به سیاق کسری موازنهٔ پرداختها یا کسر بودجه. م.

4 E.g. Andrew Vincent, *Political Ideologies*, Oxford, Blackwell, 1992.

یا قدرتِ] مردم عادی" بود،[5] تعریفی که بعدها آبراهام لینکلن، رئیس جمهوری ایالات متحدهٔ آمریکا در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، آن را به "حکومت به‌دست مردم، از سوی مردم، برای مردم" بسط داد. تصور یونانیها از دموکراسی رژیمهایی بود که در آنها شهروندبودن، امکانِ رسیدن به مقامها و مناصب و مشارکت در مباحث عمومی و تصمیم‌گیری‌های «مجمع» وسیعاً در میان "توده" ("عوام‌ـ الناس") تقسیم‌شود و در انحصار "اقلیت" (الیگارشی)، نجبا (آریستوکراسی)، "فرد واحد" (مونارشی) یا حکمران جبارّانه (تیرانی) نباشد. یك مشکل خاص از همین زمینه ناشی می‌شود. دموکراسیِ یونان دموکراسیِ "مستقیم" بود. در چنین جوامع کوچك و تقریباً قبیله‌ای و چهره به چهره‌ای، فردفرد شهروندان شخصاً در «مجامع» حضور می‌یافتند، برای تصویب قوانین رأی می‌دادند و مقامهای کلیدی را با رأی انتخاب می‌کردند، و می‌توانستند هر سال به نوبت و به‌طور اتفاقی به دیگر مقامهای شهری منصوب گردند. چنین ترتیباتی یك دنیا با دموکراسیِ نوین و غیرمستقیم که در آن نماینده انتخاب می‌شود تفاوت دارد. در شکل امروزی، ادارهٔ امور عمومی را به اقلیتی از سیاستمداران که برای دوره‌ای معین انتخاب می‌شوند و به دستگاه اداریِ حرفه‌ای و بزرگی می‌سپارند و شهروندانِ عادی در این کار نقشی بسیار محدود دارند و عمدتاً تماشاگرند. این تباین به وضوح مسئله‌زاست: آیا ما با دو تصور متفاوت، اما به یك اندازه معتبر، از دموکراسی سر و کار داریم؟ یا نظامهای نوین اصلاً با معیارهای اصیلِ دموکراسی جور در نمی‌آیند؟

طرز برخوردی دوم، و نسبتاً متفاوت، بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که، در دنیای امروز، دموکراسی تقریباً در همه جای عالم به‌عنوان چیزی خوب پذیرفته شده است. از همه چیز گذشته، ایدئولوژیها حاکی از پندارهایی از جهانند که با هم رقابت می‌کنند، در همان حال که اغلب گفته می‌شود "حالا همه‌مان دموکراتیم". همچنان که نقل قولی از جیمز مدیسون که در ابتدای این فصل آمد می‌گوید، همیشه چنین نبوده است. تا حول و حوش ابتدای قرن بیستم وزن

۵ دموس در اصل برای واحد سرزمین در مناطق روستایی به کار می‌رفت، مانند "کمون" در اروپای قرون وسطی (و در فرانسهٔ امروز) که مفهوم کمونیسم از آن مشتق شده است. [یادداشت مؤلف].

آرای روشنفکری و سیاسی به‌نحوی قاطع محاسنِ حکومت‌کردن عامه بر خویش را رد می‌کرد. اعتقاد بسیاری بر این بود که عامهٔ مردم احمق‌تر و در امور شخصی‌شان گرفتارتر از آنند که در امور سیاسی به درد کاری بخورند. دموکراسی کمیّت را جانشین کیفیت می‌کند، به جای توجه به معیارهای صحّت و حقیقت به سرشماری می‌پردازد و برابری را به جای سلسله مراتب طبیعی می‌نشاند. چه بسیار حرفها از مراجع یونان باستان، مانند افلاطونِ فیلسوف، می‌توان نقل کرد که تجربهٔ کوتاه‌مدتِ دموکراسی در آتنِ روزگار قدیم چقدر افتضاح بود و چگونه وقتی کار سیاست به دست عوام‌الناسِ افسارگسیخته و از مکتب‌گریخته افتاد، مردان اهل تفکّر، با اصل و نسب و مایه‌دار به حاشیه رانده شدند.

اعتبار چنین دیدگاههایی هرچه باشد، امروز دربست رد کردنِ دموکراسی در همه جا از مد افتاده است. مردم در عرصهٔ سیاست نیرویی دائمی‌اند و رهبران سیاسی با ارائه اعتبارنامهٔ دموکراتیکِ جنبش، سیاست یا رژیم خویش در پی کسب حیثیت معنوی بر می‌آیند. حالا دیگر سؤال این نیست که آیا دموکراسی، کلاً، مطلوب هست یا نیست، بلکه این است که بهترین یا اصیل‌ترین شکل آن کدام است، و آیا عمل سیاسی با اصول دموکراتیك همخوانی دارد یا نه. طی سالهای جنگ سرد، در این باره بحثهای بسیار در می‌گرفت که ترکیب دولتِ منتخب و اقتصاد سرمایه‌داری در غربِ دموکراتیك‌تر است یا ”دموکراسیهای خلقیِ“ به‌سبك شوروی در شرق با اقتصادهای برنامه‌ریزی‌شده و دولت تك حزبی. در دههٔ ۱۹۶۰، سی.بی. مك‌فرسون، دانشگاهیِ مارکسیست کانادایی، روشی برای تجزیه و تجلیل *الگوهای* مختلف دموکراسی ابداع کرد که در آثار مؤلفان دیگر گسترش یافته و شامل انواع بیشتری شده است.[۶] راسل هانسن، محقق آمریکایی، دربارهٔ تکامل تاریخی این فکر چنین اظهار نظر می‌کند که ”در همان حال که *ارزش* دموکراسی متعالی‌تر گشت، معنی آن در سر و صدای تعبیرهای متفاوت گم شد....“[۷] مفهوم این موضع دلالت دارد بر اینکه واژهٔ

6 C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

7 'Democracy', in T. Ball, J. Farr and R. Hanson, eds., *Political Innovation and*

دموکراسی قربانی تشتّت ایدئولوژیك شده و به اصلی مشروعیت‌بخش تبدیل گشته که فاقد مبنای مشترك است، اگر نگوییم که حتی به حد شیپوری از الفّاظ برای جلب توجه در جنگ کلمات سیاسی رسیده است.

با این همه ببینیم آیا برای پرهیز از این همه شکاکیّت می‌توان خطوطی کلی در مفهوم دموکراسی یافت.

در کلی‌ترین سطح، می‌توانیم بگوییم دموکرات کسی است که این عقیده را رد می‌کند که یك گروه یا طبقه منحصراً واجد مشروعیت سیاسی است چون استعدادهای خاص، جایگاه یا زمینهٔ موروثی دارد. در عوض، اقتدار مشروع ناشی از "توده"، یعنی مردم، است. تنها مردمند که صلاحیت دارند تعیین کنند چه نقش سیاسی‌ای بازی خواهند کرد و به چه کسی اجازه خواهند داد به‌نام آنها سخن بگوید. این ضرب‌المثل قدیمی لاتین که صدای مردم صدای خداست[۸] این فکر را در شکلی افراطی پیش برد،[۹] گرچه باید به غور در این نکته هم بپردازیم که مجاریِ بروز این صدا کدام است و چه چیزی به آن به‌عنوان صدای اصیل مردم مشروعیت می‌بخشد. منبع آرای دموکراتیكِ امروزی در چالشی در اروپای اوایل تجدد نهفته است در قبال اعتقاد غالبِ قرون وسطایی به نظام اجتماعیِ دارای سلسله مراتب که از سوی خداوند به منظور بهتر حکومت شدن بر بندگانش به ودیعه نهاده شده، و جانشین کردنِ آن با درك زندگی اجتماعی و سیاسی به‌عنوان مخلوق انسان و به‌عنوان فعالیتی که انسان برای برآوردن احتیاجات طبیعی و منافع مدنیِ بشریت طراحی کرده است. از آن زمان تاکنون آرمان دموکراسی در مفهومِ شماری اصول متفاوت و تصوراتی از حیات سیاسی که بر سر بیشتر آنها دعواست و فکر دموکراسی را در متن بحثی ایدئولوژیك قرار می‌دهند پیش رفته است.

→ *Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

۸ *vox populi, vox dei*، معادل ضرب‌المثل عربی *یدُاللهِ مَعَ‌الجَماعَة*، یعنی دست خدا با جماعت است.ـ م.

9 See Francis Lieber, 'Vox Populi, Vox Dei', *On Civil Liberty and Self-Government*, Philadelphia, J.B. Lippincott, 3rd edn, 1877.

## اهداف دموکراسی

در قدیمی‌ترین سندی که هرودوت، مورّخ یونانی، از بحثی دربارهٔ شکلهای حکومت به دست می‌دهد، اوتانِس نامی که دموکراتِ معتقدی است چنین می‌گوید: "حکم‌راندنِ توده ... دارای بهترین چیزهاست و در آن عقل و برابری نهفته است؛ افزون بر این، عاری از همهٔ آن تعدّی‌هایی است که شاهان بدانها تمایل دارند."[10] این حرف ارتباطی ایجاد می‌کند بین دموکراسی، تساوی و در امان بودن از سوءاستفاده از قدرتِ چیزی که در روزگار جدید آن را "اختیار"[11] می‌خوانیم اما چند مسئلهٔ پدید می‌آورد.

### اختیار

در حالی که برابری نسبت به ایجاد و اجرای قانون[12] ظاهراً در بطن افکار باستانی در باب دموکراسی قرار داشته، بحث و خطابه دربارهٔ "اختیار" پیش برندهٔ اصلیِ ادعاهای دموکراتیك در اوایل عصر جدید است. و در این جا می‌توانیم دست‌کم دو تصور متضاد از اختیار را که به تفکر جدید در باب رابطهٔ شهروندان و دولت شکل داده‌اند شناسایی کنیم.

یکی را تصور *لیبرال*، یا با توجه به معنای پیچیدهٔ لیبرالیسم (نگاه کنید به فصل ۲)، با عنوان کمتر گیج‌کنندهٔ تصور ***محافظ***[13] نامیده‌اند؛ و دیگری ***جمهوریخواهی مدنی***[14] نام گرفته است.

دید لیبرالی از حکومت در اروپای قرن هفدهم پدید آمد و اساساً دولت را مکانیسمی برای حفاظت از امنیت فردی، حقوق شخصی و آزادیهای مدنیِ اعضای جامعه تلقی می‌کند. پیروان این دید بر این عقیده متکی‌اند که جامعه متشکل از افرادی است خودمختار و در مجموع عقل‌گرا که توجه اصلی‌شان به ادارهٔ امور شخصیِ مذهبی، خانوادگی و تجاری است. افراد به اجتماعی سیاسی

10 *History*, New York, 1928, 177.

11 liberty

12 *isonomia*

13 *protective* conception

14 *civic republicanism*

پیوستند و خود را زیر اقتداری بیرون از خویش قرار دادند با این هدفِ محدود که از آنها در برابر مداخلهٔ بی‌مجوز دیگران حفاظت شود. وارد شدن در امور عمومی موضوعی است مربوط به تعهد داوطلبانهٔ کسانی که واجد شرایط خاصی‌اند. در مقابل، جمهوریخواهیِ مدنی طی دوره‌های اولیهٔ رنسانس شکل گرفت. ریشه‌های آن در دولت-شهرهای تجاریِ آزاد شمال ایتالیا و شمال غربی اروپا بود، جایی که این دیدگاه از فرهنگ سیاسیِ کلاسیك دنیاهای یونان و روم باستان الهام می‌گرفت و بیش از آنکه حکومت را در درجهٔ اول وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خصوصی قلمداد کند، فکر مملکتی آزاد با ارزشهای اخلاقیِ مثبت به‌عنوان بیانگر زندگی عمومی و فرهنگ شهروندان را پرورش می‌داد و اعتقاد وطنخواهانهٔ آنها به رفاه عمومی را به‌عنوان فضیلت می‌ستود. اعتقاد بر این بود که آزادیِ شخصی و سرنوشت خانواده، یاران و داراییها با آزادی کلِّ مملکت در هم تنیده است. همچنان که مراقبتِ دائمی بهایی بود که باید برای آزادی پرداخت می‌شد، مملکتی آزاد هم با دخالت فعالانه در زندگی عمومی و تعهدِ شخصی به کسب و ارائهٔ کیفیات معنوی و سیاسیِ لازم برای شهروندِ خوب بودن ملازمه داشت.

این دو نظر در تفکر اروپای قرنهای هفدهم و هجدهم در هم تنیده بود و زیرساختِ ظهور حکومت مبتنی بر شیوه و نظم مقرر در انگلستان و انگیزهٔ ایدئولوژیكِ دو تحول بزرگ در دوره‌ای گشت که عصر انقلابهای دموکراتیك خوانده شده، یعنی جنگهای استقلال آمریکا (۱۷۷۶) و انقلاب فرانسه (۱۷۸۹). هیچ یك از این دو مکتب فکری متضمن شکلی تمام عیار از دموکراسی نبود. در عوض، عملکردی منفی در جهت تضعیف مشروعیتِ اصولِ پدرسالارانه و سلطه‌جویانهٔ حکومت، و عملکردی مثبت در جانشین کردن آنها با اصولِ خودگردانی داشت. در این کار، این دو مکتب فکری تناقضات یا تنشهایی وارد تفکر دموکراتیك نوین کردند که تا امروز ادامه یافته است. برای مثال، یکی از آن تناقضات حول این محور می‌گردد که آیا ارزش دموکراسی در حفاظت از حقوق فردی یا در پیشبرد منافع عمومی است. یکی دیگر بین توصیفهای فردی و جمعی (یا، به بیان رایج‌تر امروزی، جامعه‌گرایانه) از دولتِ دموکراتیك است: آیا باید ''مردم'' را صِرفاً تجمعّی از اشخاصِ جداگانه با اهداف مختلف، و حتی

شاید ناسازگار، ببینیم، یا چنین آحادی تشکیل اجتماعی سیاسی و قابل تشخیص می‌دهند با شخصیت و منظوری متمایز از تك‌تك افراد؟ گرفتاری سوم بین دو تصور است از شهروند خوب به‌عنوان احترام‌گذار بی‌عمل به قانون و حقوق دیگران، و شهروندی که فعالانه درگیر زندگیِ عمومی مملکت است. این موضوعها را اغلب مربوط به اندازه و پیچیدگیِ سیاسی قلمداد می‌کنند. جمهوریخواهیِ مدنی ریشه در فکر مجموعه‌ای همگن و در مقیاس کوچك از شهروندانی متفق‌الرأی داشت و می‌توان چنین گفت که از این دو نظر تنها نقطه‌نظر لیبرالی برای ملت‌ـدولت‌های بزرگ و ناهمگن امروزی مناسبت دارد.

### برابری

اهمیت فکر اختیار را تا حدی نشان دادیم. اما دربارهٔ برابری چه می‌توان گفت؟ رفتن پی دموکراسی را اغلب به‌طور مستقیم به پیگیری کردنِ فکر مساوات مرتبط می‌دانند. روش "يك مرد، يك رأی" (یا به شکل پذیرفتنی‌تر امروزی، "هر نفر يك رأی"، یعنی حق رأی برای همه) وسیعاً به‌عنوان سنگ بنای دموکراسی پذیرفته شده است. به موازات آن، حقوق مساوی در انتصاب به مقامهای دولتی و نسبت به سودی قرار دارد که از عضو مملکت‌بودن عاید می‌شود. اما جای بحث دارد که این شناساییِ رسمیِ برابری در شهروندی به آنچه سنتاً از برابری در دموکراسی مراد می‌شود ارتباط زیادی داشته باشد. مثلاً، ارسطو، فیلسوف یونانی، دموکراسی را شکلی از حکمرانیِ طبقاتیِ يك گروه ــــ "حکم‌راندنِ فقرا" ــــ قلمداد می‌کرد که از دسترسی به روند سیاسی نه برای اطمینان از انصاف و بی‌طرفیِ حکومت، بلکه به‌عنوان ابزاری برای پیشرفت اقتصادیِ دسته‌جمعی استفاده می‌کند. این دقیقاً همان چیزی بود که نویسندگانی مانند مدیسون و دیگر هواداران حکومت لیبرال و جمهوریخواه از آن می‌هراسیدند. نویسندهٔ لیبرال فرانسوی، الکسی دو توکویل در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ در فصلی مشهور در کتاب *دموکراسی در آمریکا*[15] (۱۸۰۵–۵۹) به‌غور در تغییری فرهنگی از فکر آزادی به‌فکر مساوات در جامعهٔ ایالات متحده که به سرعت دموکراتیك می‌شد

[15] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*.

تصمیمهای سخت دو فکر بهتر از یك فکر کار می‌کند مبنایی می‌شود برای منطقِ شُور و مشارکتِ گسترده. برای مثال، ژان ژاك روسو (۷۸-۱۷۱۲)، فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم، مجامع دموکراتیك را بازاری می‌دید که در آن می‌توان با کمك عقل و حس تمیزِ مردم عادی پیِ کالای فرّار، یعنی خیر و صلاح عموم، گشت و سپس با ابراز ارادهٔ عمومی‌بدان رسمیت بخشید. یکی از مهمترین نداهایی که در قرن نوزدهم به‌دفاع از تعمیم حقوق سیاسی برخاست از جانب اصلاح طلبانی بود مشتاق ورود دموکراسی به زندگی سیاسی بدین منظور که کفه در مقابل گروههای ممتاز اجتماعی که راه را بر توانِ مملکت برای شکل‌دادن به سیاست "به سود منافع عامه" بسته بودند بچربد و آنها را از میدان به در کند. ج.ا. هابسن، اقتصاددان لیبرال، با بیانی شیوا به دولت غیر دموکراتیك می‌تازد:

> حکومت دیکتاتوری یا جرگه‌سالاری[۱۷] همواره سه بار لعنت شده است. لعنت اول آن، زهرِ قدرت مطلقه، برای کسی است که حکومت می‌کند. لعنت دوم آن، از دست دادنِ اختیار و صدمه‌ای است که به شخصیت هرکس که به چنین حکومتی تن بدهد می‌خورد. و خود دولت را هم با محروم کردن آن از همکاری مردم عادی لعنت می‌کند.... برای تابعیت از حکومتی خوب، خود حکومت‌شونده‌ها هم باید در حکومت شرکت کنند.[۱۸]

بحث از، به گفتهٔ هابسن، مبنای شخصیت، یا شاید بهتر باشد بگوییم "شأن انسانی"، را ویلیام گادوین (۱۸۳۶-۱۷۵۶)، فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم، هم با شیوایی بیان کرد:

> دموکراسی آگاهی از ارزش خویش را در انسان احیا می‌کند، با برداشتنِ سلطه و ستمگری به او تعلیم می‌دهد که تنها به ندای عقل گوش فرا دهد، به او اطمینان می‌بخشد تا با همهٔ انسانهای دیگر با صداقت و سادگی رفتار کند و او را ترغیب می‌کند که دیگران را نه دشمنانی که باید در برابرشان به دفاع پرداخت، بلکه‌برادرانی‌به حساب بیاورد که مساعدت به آنان واجب است.[۱۹]

17 oligarchy

18 J.A. Hobson, *Democracy*, London, John Lane, 1934, 76-7.

19 *Enquiry Concerning Political Justice*, volume 2, Toronto, 1946, 119.

پرداخت و به تهدیدی توجه کرد که از این ناحیه متوجه مبانی لیبرالِ دولتِ مردمی است.

بسیاری از دموکراتهای رادیکال، به نوبهٔ خود، مساواتِ رسمی را به سود برابریهایی اساسی که هم نمایانگر شرایط لازم برای دموکراسی واقعی و هم اهداف سیاستگذاریِ عمومی در اجتماعی دموکراتیك باشد کم‌اهمیت انگاشته‌اند برابریهایی از قبیل قدرت مساوی، منابع سیاسی مساوی، اوقات فراغتِ مساوی برای رسیدگی به زندگیِ سیاسی و منابع اقتصادیِ مساوی. منتقدی کج‌اندیش در اوایل قرن بیستم ناله سر داد که ”در دست دموکراسی، مالیات باید وسیلهٔ جبران ... نابرابریِ ... طبقهٔ حائز اکثریت آرا و خرج‌کردنِ پولی شود که طبقهٔ دیگری مجبور به پرداخت آن شده است“.[16] اما همچنان که خواهیم دید، این تعهد عام به برابری‌خواهی مدام پیچیده‌تر شده است. دیگر عضویت در یك طبقه از نظر اجتماعی-اقتصادی تنها خط تقسیم‌کنندهٔ جوامع معاصر به حساب نمی‌آید. گروههای متمایز فرهنگی و قومی نیز به رسمیت شناخته می‌شوند و حد و سطح شناخت ارتباط پیچیدهٔ نابرابری با محرومیت، مثلاً، بین مردان و زنان، بین شهروندان آفریقایی-کارائیبی‌تبار، آسیایی و بومیهای سفیدپوست، و در مورد دیگر گروههای اقلیت مدام بالا می‌رود. می‌توان گفت که به رسمیت شناختن و رفتار مساوی با همه مستلزمِ توجه به چیزی بیش از صِرفِ موقعیتهای برابر برای تمام افراد، یا همتراز کردنِ سطح برخورداری از کالاهای اجتماعی و اقتصادی است. در عوض، مشخصاً مستلزم به رسمیت شناختنِ گروهها و جوامع قومی شاید با ترتیباتی پیچیده است تا اطمینان حاصل شود همه در تبادل نظر حقّی منصفانه و در منافع جامعه سهمی منصفانه دارند.

### دیگر اهداف اجتماعی

چنین توجهاتی به اختیار و برابری موضوع دموکراسی را، که برای ایجاد دولتی خوب، کارا و باثبات هم هست، فیصله نمی‌دهد. این نظر قدیمی که هنگام اتخاذ

16 W.E.H. Lecky, 'Old Age Pensions', *Historical and Political Essays*, London, 1908, 300.

این اعتقاد که دموکراسی همراه با صلح است یکی از نیرومندترین جاذبه‌های آن به شمار می‌آید. از همه چیز گذشته، دموکراسی حکومت کردن از روی رضامندی را به جای حکومت کردن با زور می‌گذارد. گفتهٔ مدیسون در ابتدای این فصل دیدی متعارف از تلاطم و تشنجِ ذاتاً نهفته در سیاستگذاری با مشارکت عامّه است، اما دموکراتها با این نظر مخالف بوده‌اند. این اعتقاد، بخصوص، با روسو پدید آمد که جنگ و تضاد نه از مردم، که ناشی از ناکامی در دادنِ نقشی در زندگیِ مملکت به مردم است. امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، که در همان دورهٔ گادوین کتاب می‌نوشت، معتقد بود که جنگ در وهلهٔ اول نتیجهٔ جاه‌طلبی‌های سلسله‌ها و سلاطین است و دنیایی با جمهوریهای آزاد مانع از تعارضات بین‌المللی خواهد شد: در واقع امر، جنگ بین آن ممالکی که معمولاً اسمشان را دموکراتیك می‌گذاریم بسیار نادر است.

### آرا و انتخابات

اما دموکراسیها در حقیقت چه بسیار سبب خشونت و انقلاب شده‌اند مثلاً جنگ داخلی انگلستان در قرن هفدهم، انقلاب فرانسه، و جنگهای استقلال آمریکا. امروز ما میل داریم از آن وقایع تلخ فاصله بگیریم و هستهٔ سیاست دموکراتیك را با فکر تعییرات صلح‌آمیزِ دموکراتیك از راه صندوق رأی یکی بدانیم. انتخابات آزاد و حق رأی برای عامه در بطن دموکراسی جای دارد. آبراهام لینکلن در آغاز جنگ داخلی آمریکا در سال ۱۸۶۱ کوشید این نکته را روشن کند و گفت بزرگترین وظیفهٔ جمهوری آمریکا از بدو بنیانگذاری

> نشان‌دادن این نکته به جهان بوده که آنهایی که بتوانند انتخاباتی منصفانه برگزار کنند می‌توانند شورش را هم بخوابانند؛ که ورقه‌های رأی جانشینی برحق و صلح‌آمیز برای گلوله است؛ و وقتی ورقه‌های رأی منصفانه و قانوناً اعلام تصمیم کرده‌اند، رجعت به گلوله جاذبه‌ای ندارد.[۲۰]

این چالشی است مداوم برای رژیمهایی که پایهٔ دموکراتیك دارند. گروههای

20 Quoted in B.E. Brown, *Great American Thinkers*, Volume 2, New York, Avon, 1983, 64.

اقلیتی که دارای عقاید بشدت ایدئولوژیك و احساس عمیقِ بی‌عدالتی‌اند ممکن است وسوسه شوند که، به‌نام آزادیِ عمومی، علیه آنها به خشونت انقلابی یا تروریسم توسل جویند. اینان اغلب می‌خواهند دولت آنچه را به‌نظرشان لایهٔ نازکی از احترام به دموکراسی است کنار بزند و مشت آهنینی را که در بطن قدرت دولت نهفته است عیان سازد. این موقعیت دشوار هم اکنون در ایرلند شمالی که جنبش جمهوریخواه هم با اسباب قانونی و هم با مبارزهٔ مسلحانه در پی ایجاد ایرلندی متحد است به چشم می‌خورد. منطق دموکراتیكِ این عمل را بسیاری زیر سؤال می‌برند و تقاضاهای بسیاری از رهبران جمهوریخواهان ایرلند می‌شود که "یك بار برای همیشه میان تفنگ و صندوق رأی یکی را انتخاب کنند. آنها یا دموکراتند یا انقلابی، نه هر دو". [۲۱]

اما رادیکالها خواهند گفت حتی در حالی که دست یازیدن به خشونت مشروعیت ندارد، در مواردی که روندهای سیاسیِ متداول ادعاها یا شکایات محکمِ مردم را نادیده می‌گیرند یا از عهدهٔ ارضای آنها بر نمی‌آیند، این موضوع سبب نخواهد شد که شکلهایی از عملِ مستقیم نامشروع باشد. صندوق رأی نمایانگر این اعتقادِ فریبنده است که مردم اِعمال قدرت می‌کنند، در حالی که دادنِ حق رأی در واقع به همان اندازه وسیله‌ای برای مهار کردن و مستحیل کردنِ خواستهای دموکراتیك است که ابزاری است برای برآوردن آنها. راهپیمایی‌ها در دفاع از حقوق مدنی، تحصّنها، تظاهرات، اعتصابات در صنایع و دیدنِ دم و دودِ این و آن در محافلِ قانونگذاران، تمام این روشهایی که نظامهای سیاسی مستقر احتمال دارد محکومشان کنند، نه تنها متعلق به روند تاریخیِ ایجاد دموکراسیِ نوین، بلکه مربوط به تداوم حیات آنند، زیرا موضوعهایی را در دستور کار می‌گذارند که در جز این حالت خبری از آنها نبود، و انگیزهٔ مشارکتِ فعالانهٔ سیاسی می‌شوند. در عین حال، همچنان که یکی از مدافعان مشروعیتِ دموکراتیكِ عمل مستقیم با دریغ نظر می‌دهد، کسانی که از حاشیهٔ عرصهٔ سیاست چنین نداهایی سر می‌دهند همیشه احتمال دارد با این پرسشِ بجا رو به رو شوند: *کی به شما رأی داده است؟*

21 Editorial, *Belfast Telegraph*, 31 December 1993.

همچنان که دیدیم، بسیار فرق است میان دموکراسیهای نوین و دموکراسیِ یونان باستان که شهروندان به طرزی بسیار مستقیم‌تر و گسترده‌تر در تصمیم‌گیریِ جمعی دخالت می‌کردند اما مجموعهٔ شهروندان در همه حال به مردانِ قادر به جنگ، بومی و آزاد محدود می‌شد، و زنان، بردگان و کارگران مهاجر در چهارچوب امور اقتصادی و خانگی محصور بودند. علاوه بر این، حتی در روزگار جدید نیز قائل بودن به حق رأی به‌عنوان حقی اساسی همین اواخر جای دیدگاهی را گرفت که چنین امتیازی را مربوط به کسانی می‌دانست که یا به جنگ می‌روند یا به دولت مالیات می‌دهند، یا به کسانی تعلق داشت که واجد کیفیاتی در قدر و مرتبه و قضاوتِ صحیح باشند که ملازم لیاقت فردی، استقلال اقتصادی یا تحصیلات است. در عصر ویکتوریا در بریتانیا گمان می‌رفت که منافع زنان، افراد فاقد ملك و املاك، صدقه‌بگیرهای انجمنهای خیریه و رعایای غیرسفیدپوستِ امپراتوری به‌اندازهٔ کافی از سوی کارفرمایانشان، شوهرانشان یا مقامهای انتصابی در نظر گرفته می‌شود. سیاهانِ اعماق ایالات جنوبی آمریکا که در دههٔ ۱۸۶۰ از بردگی رهایی یافتند تنها در نتیجهٔ جنبش حقوق مدنی دههٔ ۱۹۶۰ موانعِ انتخاباتی را پشت سر گذاشتند. به زنان سویس در دههٔ ۱۹۸۰ و به سیاهان آفریقای جنوبی در سال ۱۹۹۴ حق رأی داده شد.

اما این پرسش مطرح است که آیا اعتقاد امروزیِ ما به حق رأی، چه به‌عنوان یك حق اساسیِ انسانی و چه صِرفاً در نتیجهٔ اقامت در یك مملکت یعنی یکی از مُلزومّاتِ وظیفهٔ اطاعت از قانونِ یك کشور هرآنچه را که لازم است در خود دارد؟ می‌توان گفت دولت دموکراتیك، حتی بیش از رقبایش، نیازمند شهروندانی مسئول، منطقی و آگاه است تا بتواند از خطر فروغلتیدن در ورطهٔ بی‌نظمی‌ای که مدیسون نسبت به آن هشدار می‌دهد دوری جوید. بیشترِ سخن‌پردازی‌های مربوط به دموکراسی در طی تاریخ صرف به‌حداقل رساندنِ مسئله شده است. گفته می‌شود که مردم ذاتاً عاقل و اهل منطقند؛ منافعشان عام و مثل هم است و منحصر به یك گروه و دسته نیست؛ و زمانی که زنجیرهای ستم از شانه‌هایشان برداشته شود فضایلشان نمودار خواهد گشت. بنابراین به ادعاهای پرحرارتِ ''قدرت مردم'' به‌عنوان عاملی سالم و زندگی‌بخش، در مقابل دستِ ''نظام'' که همه چیز را عقیم می‌گذارد، باید خوش‌آمد گفت. شکّاك‌ترها میل داشته‌اند

رعایت احتیاط را لازم‌تر بدانند. نزد بعضی نویسندگان، مهار زدن به شور و شوق عامّه با انداختن آن به مجاریِ سازمانی و قانونی جواب مسئله است. حرف رابرت لو،[۲۲] سیاستمدار لیبرال، پس از آنکه قانون اصلاحات سال ۱۸۶۷ طبقهٔ بزرگ کارگران را صاحب حق رأی کرد، که ”حالا ما باید به اربابانمان تعلیم بدهیم“، مسیری جدید نشان می‌داد. تعلیم‌گرفتن برای شهروندبودن یکی از موضوعهای همیشگیِ مباحثات قرن بیستم بوده است. جان استوارت میل (۱۸۰۶-۷۳) در *دولت نمایندهٔ عامه*[۲۳] بحث می‌کند که خودِ حق رأی داشتنِ زنان و کارگران در حکم تعلیمات است و برای رأی دهندگان انگیزه‌ای خواهد شد که در دراز مدت به درکی از امور عمومی برسند. با این همه به آن اندازه محتاط هم بود که اقداماتی موقتی را توصیه کند: به جای یك نفر یك رأی، می‌گفت طبقات درس‌خوانده و صاحبان مشاغل تخصصی باید حق داشته باشند در بیش از یك حوزه رأی بدهند؛ خواستار نمایندگی بر حسب نسبت بود تا اکثریتِ انتخاباتیِ طبقهٔ کارگر پخش شود، و می‌گفت شاخه‌ای اجرایی و حرفه‌ای از حکومت لازم است بر استقلالِ مجلسی مردمی نظارت کند.

سنتاً عقیده بر این است که رسیدن به نتایج معقول و بالابردنِ آگاهیِ سیاسی نیز تابع مناظره‌ها و مباحثات است، و اهمیت مجالس قانونگذاری و آزادی بیان از همین روست. برخی نویسندگان معاصر به الگوی متمایزِ ”دموکراسیِ مشورتی“[۲۴] توسل جسته‌اند تا این فکر را برجسته کنند که روند دموکراتیك تنها محدود به ثبت کردن ارجحیّت‌هایِ شخصی نیست، بلکه موجد بحث عقلی است و روبه این هدف دارد که به عقاید شکلی تازه ببخشد، زمینه‌هایی مشترك فراهم کند و پیش از آنکه عملِ تعیین‌کننده و جدایی‌افکنِ رأی‌گیری اتفاق بیفتد خصومت و بی‌اعتمادی را بزداید. ا. دی. لیندزی، فیلسوف ایده‌آلیست، یکی از بسیار نویسندگانی بود که فلسفه‌ای جامعه‌گرایانه از دموکراسی را بر این پایه تبیین می‌کرد: ”آنچه اهمیت دارد در وهلهٔ نخست این نیست که هرکس چه

22 Robert Lowe

23 John Stuart Mill, *On Representative Government*

24 D. Miller, 'Deliberaive Democracy and Social Choice', in D. Held. ed., *Prospects for Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

اراده‌ای دارد، بلکه کشف روح زندگیِ مشترك و چیزی است که این نوع زندگی نیازمند آن است...»[۲۵] چنین تأکیدی بر روند، به‌جای نتیجه، مستلزم صرف وقت، نیرو و مهارت شهروندان عادی است و دست‌کم می‌توان گفت ممکن است بسیاری اشخاص راههای تر و فرزتری برای تصمیم‌گیری را به چشم‌اندازِ درگیر شدن در مباحثات پایان‌ناپذیر ترجیح بدهند.

**حاکمیتِ مردم چیست؟**

آن اصل اساسی که خواستهای دموکراتیك را طی قرن نوزدهم پیش راند حاکمیت مردم بود. در یك سطح، این همان ادعایِ جدید حکومت‌کردن از روی رضایت بود، یعنی مردم نهادهایی را که بر آنها حکومت می‌کنند به مرجعیت بشناسند. کلمات آغازینِ سندی تاریخی که در سال ۱۷۸۷ به اجرا گذاشته شد چنین بود: "ما مردم ایالات متحده ... این قانونِ اساسی را مقرر می‌داریم و وضع می‌کنیم". اما، به‌طور دقیق‌تر، این اصل وحدتی ذاتی به "مردم" نسبت می‌داد و به آنان اقتدارِ عالیهٔ بی‌چون و چرایی عطا می‌کرد که شاهان مطلق‌العنانِ همان عصر برای خود قائل بودند. اما آنچه در اصل به "شخص اوّل" منسوب می‌گشت وقتی به مردم عادی خیل در هم و بر همِ "جماعت"، توده، مردم معمولی، عوامِ دون‌پایه، طبقهٔ سه منسوب شد مسائلیِ عقلی پدید آورد. هویتی مشترك کمتر در عمل و بیشتر در تخیلِ نظریه‌پردازان و سخن‌پردازی‌های سیاستمدارانی وجود داشت که مدعی اقدام "به‌نام مردم" بودند. از این خطرناك‌تر، هر جا وحدت وجود نداشت، همیشه وسوسهٔ ایجاد آن، اگر لازم می‌شد با وسایل استبدادی و سرکوبگرانه، موجود بود. ژاکوبن‌های تندروی که رهبری انقلاب فرانسه را در سال ۱۷۹۲ به دست گرفتند بخصوص متهم شدند که برای تحمیل "ارادهٔ مردم" بر مخالفان سیاسی و بر جامعه‌ای زیربارنرو و دارای چندگانگیِ قدرت سیاسی با استفاده از زور و ترور سابقه ایجاد کردند. کسانی که فکر اختیار برایشان به معنی حاکمیتِ فرد است به مفهوم حاکمیتِ

25 A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, London, Oxford University Press, 1943, 241.

مردمی حتی با بدگمانیِ عمیق نگاه می‌کنند و بیشتر رژیمهای دارایِ قانون اساسی، به‌استثنای ایالات متحدهٔ آمریکا، حاکمیت را نه در مردم که در خود قانون اساسی، یا در نهادهای منتخب اصلی (مثلاً در مجلس مقننه)، قرار داده‌اند.

اصلِ حکومت اکثریت این بدگمانی نسبت به مفهوم حاکمیت مردم را تقویت کرده است. اصل‌گرفتنِ رأی اکثریت، که تمام رأی‌دهندگان را برابر می‌داند، در همان حال که ظاهراً جوهر دموکراسی است، همواره سبب هراس از جبّاریتِ اکثریت و سرکوبیِ حقوق اقلیت شده است. هم توکویل و هم جان استوارت میل از این احتمال هراس داشتند. ادلّهٔ عملی و اخلاقی برای یکی‌گرفتنِ ''مردم'' با اکثریت و قاطع‌گرفتنِ رأی اکثریت، وقتی اقلیتهای سرکوبگر حقوق مهمی را از اکثریت دریغ می‌کنند، یا وقتی جامعه اتفاق نظر و مدارای کافی نشان می‌دهد و می‌پذیرد که با آنها منصفانه رفتار کند، یا وقتی ممکن است اعضایی از اکثریت را با بحث معقول موافق نظر خود کند، همیشه باورکردنی‌ترین نظر بوده است. در جوامعی که بر سر اختلافهای مذهبی، طبقاتی یا قومی عمیقاً شکاف وجود دارد، استفادهٔ صاف و ساده از رأی اکثریت بدون ضمانتهایی برای حقوق اقلیت همواره منجر به قطبی‌گشتن شرایط شده و، از نظر حفظ سبکی دموکراتیك برای سیاست، فاجعه‌بار از کار درآمده است.

### نمایندگی

حکومتِ نمایندهٔ عامه، در شکلی از اَشکال، در همان حال که شکل عام دموکراسی در دنیای جدید است، نزد بسیاری هنوز ابزار ناکاملی به حساب می‌آید. نمونهٔ دموکراسیِ مستقیم باستانی هنوز بر بحثهای امروزی سایه افکنده و نزد پاره‌ای مؤلفان هشداری است خوفناك به بی‌نظمیِ ناشی از چنددستگی، اما برای بسیاری رادیکالها مایهٔ الهام و الگویی احتمالی است برای شکلهای جدیدی از دموکراسی. بسیاری از ممالك نوین حتی قانونگذاری از سوی ملت را با خصایصی از دموکراسیِ مستقیم ترکیب می‌کنند رفراندم و همه‌پرسی بر سر موضوعهای مهم و واحد و فرصتهایی برای لغو نمایندگی یا لزوم تصویب اعتبار-نامه‌های نمایندگانِ منتخب. انقلاب امروزی در اطلاعات راههای بسیاری برای ثبت افکار عمومی در مورد موضوعهای

مورد اختلاف فراهم کرده است. ترکیب تلویزیون با دیگر رسانه‌های الکترونیك خانگی پخش سریع اطلاعاتِ پیچیده، دسترسی آسان به جاهایی که خواستها را می‌توان ثبت کرد، و امکان جانشینی سریعِ آرا در موارد مختلف را میسر می‌کند. ناظرانی ادعا می‌کنند پس از خرید کَردن با تلویزیون که در ایالات متحده این همه طرفدار یافته، تحول بعدی "تله‌دموکراسی" خواهد بود!

با این همه، هواداران نوعی ریشه‌ای‌تر از دموکراسی همواره در پی یافتن شکلهایی حتی مستقیم‌تر از درگیر شدن در این روند بوده‌اند. مجمع عمومی یا تجمع عمومی در محوطهٔ کارخانه، همراه با مباحثهٔ چهره به چهره و تصمیم‌گیری با بلند کردن دست، اغلب دارای مشروعیت بیشتری به‌نظر می‌رسد تا تصمیم‌گیری از راه رأی مخفی با ورقه (گرچه بهره‌برداری یا ارعاب در چنان موقعیتهایی همیشه برای نخبگان پرقدرت یا اقلیتهای فعال آسان‌تر است). علاوه بر این، در فراسوی انتخابات سیاسی عرصه‌هایی وجود دارد که تصمیم‌گیریِ دموکراتیكِ مستقیم‌تر در آنها امکان‌پذیر است — در خانواده، در مدرسه، در محله و در گروههای اجتماعی، در محل کار و در شلوغیِ گروهها و اجتماعاتِ داوطلبِ کوچك. اما اینکه مشارکت شهروندان در موضوعهایی محلی تا چه حد پاسخگوی نیاز به داشتن نقشی در موضوعهای سیاسی روز است جای بحث دارد. علاوه بر این، آیا چنین مشارکتهای مستقیمی بیشتر به سود افراد فعال و پرجنب و جوش، کسانی که فکر و ذکرشان تعهد و اعتقاد است، و آنهایی که امنیت اقتصادی و وقتِ آزاد بیشتری دارند تمام می‌شود تا افراد حاشیه‌ای‌تر و کسانی که گرفتاریهای دیگری دارند؟ برای مثال، شماری از نویسندگان پیرو مکتب فمینیسم اخیراً اعتقاد ساده‌بینانه به "دموکراسی مستقیم" را زیر سؤال برده‌اند به این دلیل که فرصتهای بیشتری برای مشارکت افراد مذکری که از امور خانواده و درگیریهای دیگر فارغند فراهم می‌آورد.

بدین قرار شکلی از نمایندگی ممکن است گریزناپذیر باشد. اما چه نوعی؟ آیا نمایندگان ما باید از حوزه‌های انتخابیهٔ منطقه‌ای انتخاب شوند، همچنان‌که در بیشتر کشورها روشِ جاری مجالس منتخب سفلیٰ، مانند مجلس عوام بریتانیا،

است؟ یا، به زعم نظریه‌های قائل به یکپارچگیِ دولت و اقتصاد[۲۶] (همانند آنچه تا حدی روش مجالس مقننه‌ای مانند سنای ایرلند است)، نباید حوزه‌ها از نظر عملکردی و نهادی تعریف شوند و نمایندگان از میان صاحبان منافع جمعی، مانند اتحادیه‌های کارگری، کشاورزی، مالکان، مصرف‌کنندگان و کلیساها باشند؟ کسانی استدلال کرده‌اند که چنین روشی در جوامع نوین که هویت مردم کمتر با موضع جغرافیایی محل کار یا زندگی‌شان و بیشتر با موقعیت اجتماعی‌شان تعریف می‌شود تا در روزگار پیش، به مراتب معنی‌دارتر است. پس در واقع مجامع تصمیم‌گیری نباید بازتاباننده‌ٔ زمینه‌ٔ سیاسی و هویتهایی باشند که در کل جامعه وجود دارد؟ حزب کارگر بریتانیا بنا به سنت خویش همواره شکایت داشته که نسبت کوچکِ نمایندگان طبقه‌ٔ کارگر در مجلس عوام سبب می‌گردد این مجلس نماینده‌ٔ قاطبه‌ٔ مردم نباشد. در سال ۱۹۹۳، این حزب کوشید شمار زنانِ نماینده‌ٔ مجلس را با ایجاد سهمیه‌ای برای انتخاب نامزدهای انتخاباتی افزایش دهد، اما این پیشنهاد با مخالفتی شدید و یك‌صدا رد شد. در بسیاری کشورهای اروپایی بین نمایندگیِ دموکراتیك و مفهومِ نسبتْ ارتباطی ایجاد شده و در آمریکا و بریتانیا هم چنین برداشتی رو به گسترش است. اغلب ادعا می‌شود که برای منصف‌بودن در تصمیم‌گیری، انتخاب و انتصاب در مجامع تصمیم‌گیرنده باید آیینه‌ٔ تعادلِ رأی‌دهندگان در کل جامعه باشد و زنان و گروه اقلیتهای قومی و مذهبی همه ”سهم منصفانه“ی خویش را از کرسیها به دست آورند. در ایالات متحده پیرامون این نظر به سبب قرابت آن با فرهنگ ”نزاکت اجتماعی“[۲۷]

۲۶ corporatist theories، نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۲۵۳.ـم.

۲۷ political correctness، به‌معنی درست، ملایم، رأفت‌آمیز و پسندیده‌بودن از نظر مشیِ اجتماعی و سیاسی. پیروان این مکتب فکری که در دههٔ ۱۹۸۰ در دانشگاههای آمریکا پا گرفت معتقدند رسیدگی به دردها و مصائب هر فرد از وظایف جامعه است و به همین ترتیب پیشرفت و موفقیت فرد نتیجهٔ موقعیتهای اجتماعی است. مخالفانِ ”درست‌آیینیِ سیاسی“ می‌گویند اگر، مثلاً، به افراد طاس بگوییم folicularly challenged، یعنی ”دچار کمبود از نظر پیاز مو“ و افراد نسبتاً کوتاه قد را vertically challenged، یعنی ”در مضیقه از نظر امتدادِ قائم“، توصیف کنیم نه تنها مشکل کسی حل نشده بلکه موضوع را پیچیده‌تر کرده‌ایم. دست‌کم در پاره‌ای موارد، مانند پرهیز از تأکید بر جنسیت و نژاد افراد و نیز استفاده از عناوین و اشاراتی مانند ”شهروند ارشد“ به جای پیرمرد و پیرزن و غیره، ”درست آیینیِ سیاسی“ تا حدی حرفش را پیش برده است.ـم.

که با فردیت و پیشرفت شخصی خصومت می‌ورزد و مدام سرکوبگرتر می‌شود، بگومگوها و جر و بحث‌هایی فزاینده برمی‌انگیزد.

یکی از راههای برخورد به این گونه مسائل در نمایندگی این است که، در عوض، توجه خویش را بر گسترش شکلهای پاسخگویی به رأی‌دهندگان متمرکز کنیم که پیشتر دربارهٔ آن بحث کردیم از جمله با برگزاری انتخابات در فواصل زمانیِ کوتاه‌تر، دادن اختیارات سیاسی به نمایندگان و امکان لغو نمایندگی آنها. با این همه، چنین مکانیسمهایی در عین آنکه بسیار دموکراتیك به نظر می‌رسند ممکن است با نیاز به اطمینان از کارایی، انسجام و بی‌طرفی در تصمیم‌گیری پیرامون امور عمومی مطابقت نداشته باشند. مثلاً در سنّت سیاسی بریتانیا از دیر باز این طرز فکر وجود داشته است که تك‌تك نمایندگان مجلس باید نه تنها نمایندهٔ حوزهٔ انتخابی خویش بلکه نمایندهٔ کل مردم باشند و در خدمت به کل منافع ملی قبول مسئولیت کنند. هم ادموند بِرك، از نقطه‌نظری محافظه‌کارانه، و هم جان استوارت میل، از دیدگاهی لیبرال، مدافع این نظر بودند که نمایندگان مجلس باید دقیقاً برای عقل واستقلال رأی‌شان، نه فرمانبری از کسانی که به آنها رأی می‌دهند، انتخاب شوند.

## دموکراسی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم

متفکران قرن هجدهم عمیقاً به غور در این باره پرداختند که آیا سر بر آوردنِ جامعه‌ای تجاری مبتنی بر تعقیب منافع خصوصی با همبستگی اجتماعیِ ملازمِ حکومت جمهوری یا با تعهدی اجتماعی که از شهروندانِ فعال انتظار می‌رود سازگاری دارد یا نه. در روزگار باستان نظرِ غالب این بود که ندارد. اما همچنان که تجارت و انباشت سرمایه‌دارانه خصایص اصلیِ ممالك نوین شدند این نظرِ اساساً اشراف‌منشانه مخالفان هرچه بیشتری یافت. حیات سیاسی به گونه‌ای فزاینده در معرض و زیر تأثیر ارزشهای بورژوایی واقع گشت و فردگراییِ لیبرالی دست بالا را گرفت. اما تکامل آرای سوسیالیستی بدین معنی بود که بحث اصلی از میان نرود و در پوششی تازه نمایان گردد.

در حال حاضر، همچنان‌که دیدیم، نظر غالب در جوامع غربی حامی پیوند نزدیکتری میان دولتهای دموکراتیك و اقتصادهای سرمایه‌داری است. استدلال

می‌کنند که از نظر تاریخی، این دو دست در دست یکدیگر تکامل یافته‌اند. هر جا که انتخاب آزادِ اقتصادی مطیع برنامه‌ریزی منظم دولت شده بهای این کار را دموکراسی پرداخته است. یکی از دلایلی که برای همبستگیِ دولت دموکراتیك و اقتصاد سرمایه‌داری اقامه می‌شود این است که سرمایه‌داری موجد چندگانگی در قدرت، ثروت و منافع می‌شود که اینها جای پای تنوع و رقابت در سیاست را محکم می‌کنند و مانع از انحصارگرایی در قدرت و منابع می‌گردند. اناك پاول[۲۸] از جمله کسانی است که گفته‌اند خودِ بازار آزاد بهترین ابزار دموکراتیك است چون از راه مکانیسم قیمتها و بازار به نحوی بسیار ظریف تمایلات افراد را ثبت می‌کند و در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی گرد می‌آورد. به همچنین ادعا می‌شود که سرمایه‌داری احساسی از خودمختاری و استقلال شخصی پدید می‌آورد که ارزش دموکراتیكِ بنیادینی است. به همین سان، رقابت اقتصادی مشوق سالمی است برای نوآوری و تفکر انعطاف‌پذیر، که سدی است در برابر یکنواختی و همرنگ جماعت شدن تحت دولت یکه‌تاز. در بطن هر دو مفهوم سرمایه‌داری و دموکراسی فکر انتخاب آزاد نهفته است و هر جا تلاشی انجام گیرد تا تنوع، تنشها و روند خود انگیختهٔ سرمایه‌داری تحت فرمانِ پنداری فراگیر از برابری اجتماعی، عدالت یا نظم در آید، دموکراسی صدمه خواهد دید.

نویسندگان سوسیالیست، در مقابل، در عین اینکه پیوند اصلی لیبرالیسم، سرمایه‌داری و دموکراسی را اذعان می‌کنند، مدعی‌اند که تکامل تاریخیِ نهادهای دموکراتیك مستلزم این است که سرمایه‌داریِ لیبرال تحت قاعدهٔ اجتماعی و سیاسی در آید. سرمایه‌داری تمرکز قدرت سیاسیِ شخصی را تشویق می‌کند، سبب نابرابریهایی بین برندگان و بازندگان در عرصهٔ اقتصاد می‌گردد، و بر حسب قواعدی اقتصادی عمل می‌کند که نمی‌توان آنها را مطیع انتخاب و نظارت جمعی کرد. تمایز بین حیطهٔ خصوصی و عمومی را تشدید می‌کند و بیشتر متمایل به ارزشهای رقابتی و مصرفی است تا تعهد و مسئولیت عمومی. در مقابل، دموکراسی دست در دستِ شکلی از سوسیالیسم پیش می‌رود که هر دوی آنها متمایل به اطمینان از مسئولیتِ قدرت خصوصی در برابر عامه، مشارکت عامه در تدبیر امور عمومی و رفتن در پی اهداف همگانی و جمعی‌اند.

۲۸ از اعضای جناح "راست جدید" بریتانیا. نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۸۰ـم.

تا این‌جا به پاره‌ای از مفاهیم مهمی که به‌طور سنتی همراه با فکر دموکراتیک‌اند نظر انداخته‌ایم. اکنون می‌خواهیم عقاید دموکراتیک را در متن تاریخی قرار بدهیم تا ببنیم این عقاید چگونه به زمینه‌های متغیر و برنامه‌های سیاسی مربوط می‌شده‌اند یعنی از نظر سیاسی چگونه عمل می‌کرده‌اند و به اختصار دربارهٔ رابطهٔ آرای دموکراتیک و عمل دموکراتیک اظهار نظر کنیم.

## تاریخچهٔ ایدئولوژیِ دموکراتیک

توجه ایدئولوژیِ دموکراتیک به بیان تفصیلیِ ادعای مردم به قدرت سیاسی و کشف ترتیبات مناسبی برای اِعمال مشروع و مسئولانهٔ آن است. اما کسانی که در طی تاریخ افکار دموکراتیک در سر داشته‌اند، و زمینه‌هایی که دموکراتها مطالب خویش را بر پایهٔ آنها گذاشته‌اند، گوناگون بوده‌اند: نه مفهوم "مردم" و نه گرفتاریها و آرزوهایشان در طی تاریخ یکسان بوده است. و گذر از جوامع کشاورزیِ نوین اولیه به دورهٔ صنعتی تا جوامع به‌اصطلاح پساصنعتیِ امروز، همراه با تغییری بنیادین در فهم چیزی است که سیاست دموکراتیک مستلزم آن است.

### دموکراتهای رادیکال و ویگ‌ها

آرای دموکراتیکِ جدید در زمینه‌ای از عقاید لیبرالی در قرن هفدهم شکل گرفت. این عقاید بیانگر دیدگاههای بخشهای روشن‌اندیشِ طبقات زمیندار و بازرگان بود. نویسندگان عمدهٔ آن عصر که در درجهٔ اول به ایجاد حائل و مانعی قانونی در برابر دست‌اندازی‌های عمّال سلطنت و به حل و فصل اختلافهای عمیق مذهبی توجه داشتند دموکرات نبودند، هرچند که ریشهٔ اقتدار سیاسی را در نهایت در مکتب فکری حقوق طبیعی ("انسانی")، برابری اساسی مردان (اگرچه نه الزاماً زنان) و رضایت مردم به حکومت شدن می‌دیدند.

واژهٔ "دموکراسی" ابتدا در اساسنامهٔ مستعمرهٔ آمریکایی رُد ایلند در سال ۱۶۴۱ به‌کار رفت که اعلام می‌کرد "حکومتی دموکراتیک یا مردمی" دارد. چند سال بعد، «جنبش مساواتیان» در بریتانیا "موافقنامهٔ مردم" را پیشنهاد کرد تا از حقوق مسلم انگلیسیهای آزاد حفاظت شود و موضوع اساس قانونیِ حکومت

که با جنگ داخلی انگلستان بیرون زده بود فیصله یابد. مساواتیان خواستار جمهوریِ دموکراتیك بودند و برای طرح ادعاهای سیاسی‌شان به اصول متداولِ حقوق طبیعی توسل می‌جستند. چنین حقوقی را کسانی می‌توانند اِعمال کنند که ذهن مستقل و اسباب معیشتِ مستقل داشته باشند، نتوان به آنها رشوه داد یا ترساندشان تا به کسی یا چیزی رأی بدهند، و رأی دادنشان از روی وجدان باشد. پیشنهاد مساواتیان برای مجلسی که اعضای آن هر سال انتخاب شوند، الغای مجلس اعیان، جدایی کلیسا از دولت، آزادی وجدان مذهبی و عبادت، حق رأی برای مردان (یا لااقل کسانی که ملك کوچکی داشته باشند)، تفویض اختیارات بیشتر به شوراهای محلی، همراه با شماری تضمینهای دیگر در برابر سوءاستفاده از قدرت دولتی، برنامه‌ای تشکیل داد که در دو قرن پس از آن بارها به‌عنوان دستور کارِ نیروهای دموکراتیك مأخذ قرار گرفت.

این وقایع در آمریکا و انگلستان کاملاً به موازات یکدیگر پیش می‌رفت. هر دو جنبش را تا حدی فرهنگ مخالفت‌جویِ پروتستانیسم به پیش می‌راند که به استقلال و خودمختاری وجدان فرد برتری می‌داد و نهادهای مبتنی بر سلسله مراتب مذهبی را به سود جوامع مذهبیِ برابری‌خواه رد می‌کرد.

این جنبشها بیانگر خواستهای اقتصادی و اجتماعیِ خرده‌مالکان و کسبه در برابر توسعهٔ شدید و قدرت فراگیر مالکان بزرگ و شرکتهای تجاری وابسته به دولت و تسلط اشرافیت در حکومت هم بود. مصادره و توزیع دوبارهٔ ثروت در اساس این برنامه نبود، هرچند که از میان رفتنِ ارتباطات حقوقی و قراردادهای دلبخواهی که به‌طور مصنوعی از انحصارات اقتصادی در برابر رقابت و فروش آزاد حفاظت می‌کرد اهمیت داشت: جوامع مورد نظر قرار بود دموکراسیهایی مبتنی بر مالکیت باشند که در آنها از آزادی و استقلالِ "آدم کوچك" در برابر چیزی که نسلهای بعد اسمش را "خداوندان زر و زور"[29] گذاشتند حمایت شود. این عقاید به‌تدریج در نواحی شهرنشین بریتانیا در میان کسبهٔ خرده‌پا، صاحبان حِرَف، کفشدوزان، چاپچیها، بافندگان و دیگر کارگران ماهر شیوع یافت و مبلّغانی مانند تام پِین در سالهای پیش و پس از انقلابهای آمریکا و فرانسه، که

29 plutocrats

ملهم از مکتب فکریِ «حقوق بشر» بودند، در رواجشان کوشیدند. آخرین جنبش مردمیِ مهم و مستقیماً تأثیرگرفته از تقاضاهای مساواتیان برای حقوق سیاسیِ توده‌ای و بازسازیِ سیاسی، جنبش «منشوریون» بود که در دههٔ ۱۸۴۰ مدت کوتاهی گل کرد.

ویگ‌ها و لیبرالهای جاافتاده در نظام مستقر عمیقاً نسبت به چنین فعالیتهای سیاسیِ خودانگیخته‌ای در میان مردم بدگمان بودند. به اعتقاد آنها حق رأی باید امتیازی مربوط به علایم عقل و کفایت، یا سهمی در ادارهٔ کشور برای کسی که صاحب داراییِ مشمول مالیات است باقی بماند. اما به اساس متوازنی برای دولت سخت علاقه داشتند. به‌طور مشخص، فکر جمهوریخواهیِ مدنی عقایدی از نویسندگان روزگار باستان مانند ارسطو، پولیبیوس و سیسرو در باب ترتیباتی سیاسی که بتواند تمایل به حکومت مطلقه یا به حکومت طبقاتیِ فقرا را متعادل سازد گرفته بود. ویگ‌های بریتانیا فکر تعادل در اساسِ دولت را مطرح می‌کردند که به‌عنوان خصیصهٔ اساسیِ حیات سیاسیِ بریتانیا "شاه، اعیان و عوام" را شامل گردد. در آمریکا، «پدران بنیانگذار» ملت مکانیسم "نظارت و توازن"[۳۰] را ابداع کردند که در قانون اساسی هم آمد تا هم قدرت رئیس جمهوری و هم قدرت مجلسِ مردمی محدود شود. ویگ‌ها نه تنها در مورد ترتیبات مربوط به اساس حکومت طرفدار چندگانگی قدرت بودند، بلکه جامعهٔ مدنی را یك رشته منافع و مجامعِ مختلف می‌دیدند مجامع محلی، منافع زمینداران و بازرگانان، و هیئتهای مذهبی که هماهنگی و تبدیل کردنشان به یك ملتِ واحد وظیفهٔ نهادهای منتخب است. خطر بزرگ، همچنان که هشدار مدیسون در کتاب *فدرالیست* در این باب شهرت دارد، پیدایش "دسته‌بندی‌های جناحی" بود، یعنی حزبهایی که سفت و سخت بر سر مواضع طبقاتی بایستند، و چنین وضعی بتواند منجر به جنگ داخلی و مصادرهٔ اموال گردد. مدیسون احساس می‌کرد که راه پیشگیری از چنین چیزی نه ایجاد جمهوریهایی یکدست در مقیاس کوچك به سبك روزگار باستان، بلکه گنجاندن هر سیزده کُلُنیِ آمریکا در جمهوریِ واحدی است که در آن تنوع و تفاوت تبدیل به وزنه‌ای برای مقابله با قطب‌بندی گردد.

30 checks and balances

استراتژی سیاسی اصلیِ ویگ‌ها در برابر خواستهای عمومی این بود که بکوشند مردم را به ”حدود و ثغور قانون اساسی“ جلب کنند، یعنی سخن‌پردازی در باب دموکراسی بر قرار بماند اما در مجاریِ انتظام‌یافته‌ای بیفتد و مهار شود. در این زمینه، سرآغاز اصلاحات پارلمانی در بریتانیا در اوایل قرن نوزدهم نسلی جدید از سیاستمداران پرورد که نقش آنها گسترده‌تر کردن عرصهٔ سیاست، میانجیگری بین دنیای سیاست جاافتادهٔ پارلمانی و تبلیغات بیرون از پارلمان، و پیشبرد مقاصد سیاسی در مواردی بود که موضوعی معین و واحد در دستور کار باشد. مثلاً، دانیِل اوکانل، طی دههٔ ۱۸۲۰ در ایرلند نخستین جنبش نوین حقوق بشر را با هدف نماینده داشتنِ کاتولیکها در پارلمان راه انداخت، و طی دو دههٔ پس از آن گاه به فعالیت در پارلمان و گاه به تهییج توده‌ها مشغول بود تا به اصلاحات بیشتری برای ایرلند دست یابد. نزد معدودی از این رهبران، خودِ حکومت دموکراتیك هدف سیاسیِ اصلی یا موضوعی اصولی نبود. در واقع، عمل دموکراتیك، در شکل گسترش مشارکت و آگاهی سیاسی درمیان توده‌ها، یکی از نتایج جانبیِ نیاز به تأمین مستمع و بُرد سیاسی برای منافعی خاص یا برای آرمانهایی معنوی به شمار می‌آمد.

انقلابهای فرانسه و آمریکا در آن کشورها اصولی همه‌پسند را خیلی محکمتر جا انداخت تا در بریتانیا، اما نتایجی بسیار متفاوت به بار آورد. در آمریکا، سنت سیاست در شهرهای کوچك و مالکیت مطلق زمین که در سراسر ایالات شمال شرقی[31] دوام آورده بود با رواج مداومِ نیروی کار آزاد در گسترش مرزهای ناحیهٔ کشاورزنشین به سمت غرب تقویت شد. استقلال، فردگراییِ سرسختانه، خودکفایی و خصومت با بانکداران و بازرگانان بزرگ کرانهٔ شرقی،[32] همراه با هراس از گسترش مزارع جنوب که با نیروی کار بردگان اداره می‌شد، ایدئولوژیِ دموکراتیكِ مردمی را زنده نگه می‌داشت. تامس جفرسون روحیهٔ رادیکالی را که در سالهای پس از ایجاد جمهوری در ۱۷۸۶ فوراً فروکش کرده بود با ایجاد حزب دموکرات زنده کرد، و در سالهای ریاست جمهوری اندرو جکسون بین

۳۱ New England، شامل نیوهمشر، ورمونت، ماساچوست، ردایلند و کنتی‌کت.ـ م.

۳۲ ناحیهٔ نیویورك و فیلادلفیا. م.

۱۸۲۸ و ۱۸۳۶ حق رأی برای تمام مردان سفیدپوست عملاً برقرار گشت. در شهرها که به‌سرعت بزرگ می‌شدند، سیاست دموکراتیک سبب پیدایش دم و دستگاههای سیاسیِ مردم‌پسندی مانند تامانی هال[۳۳] در نیویورك شد که، هرچند در غالب موارد عمیقاً فاسد بود، دسترسی به مشاغل دولتی، مسکن و رفاه اجتماعی را میسر می‌ساخت. علاوه بر این، اتحادیه‌های کارگری، هر چند در فضایی متخاصم شکل می‌گرفتند، به‌زودی مجراهایی برای دسترسی به ساختارِ نسبتاً بازِ سیاسی و به حکومت یافتند. اواخر قرن نوزدهم، در همان دورانی که اتحادیه‌های کارگریِ اروپا فریفتهٔ افکار جدیدِ جمع‌گرایی[۳۴] و سوسیالیسمِ دولتی می‌شدند، بخشهای بزرگی از طبقات کارگر در آمریکا با زبان ایدئولوژیِ دموکراتیكِ رادیکال سنتی به ابزار خواستهای سیاسی برای ایجاد جامعه‌ای منصف‌تر ادامه می‌دادند.

انسجام سیاستِ مردمی در آمریکا برای شارحان اروپایی زمینه‌ای بارور فراهم کرد. الکسی دو توکویل، اشراف‌زادهٔ فرانسوی، در کتاب ***دموکراسی در آمریکا*** که تأملی درخشان در زندگی آمریکایی است، به غور در پیدایشِ فرهنگ توده‌ایِ مساوات‌طلبانه‌ای پرداخت که همگن، همرنگ با جماعت، مخالف با فردیت، طرفدار رهبری اخلاقی و دارای نیروی خلاقّه بود. مشاهداتِ باید گفت تا حدی جانبدارانهٔ او عمیقاً بر جان استوارت میل تأثیر گذاشت و در پی ایجاد فرمولهایی و نهادهایی سیاسی بر آمد که بتواند تأثیرات دموکراسیِ توده‌ای در بریتانیا را مهار کند. مطالعه‌ای به همین اندازه مهم، کتاب ***مشترك‌المنافع آمریکا***[۳۵] (۱۸۸۸) اثر جیمز برایس بود که، از جمله، به تفحص در دنیای بدآوازهٔ دم و دستگاههای جدید حزبی و مجامع سران حزب در شهرها پرداخت و نشان داد فساد سیاسی به جای اینکه با جارویِ دموکراسی روبیده شود، به کمكِ آن، جا می‌افتد و تبدیل به نهاد می‌شود. در سال ۱۸۷۷ در بریتانیا نخستین دم و دستگاه

۳۳ Tammany Hall، سازمانی که به‌عنوان انجمنی اجتماعی برای دوستی و برادری در شهر نیویورك برپا شد، در سالهای ۷۱-۱۸۶۵ بر امور شهر تسلط یافت و میلیونها دلار از بودجهٔ عمومی را به یغما برد.ـ م.

34 collectivism

35 James Bryce, *The American Commonwealth.*

سیاسیِ سراسری، یعنی فدراسیون لیبرال، پایه گذاری شد و برای بسیاری مفسران تأییدی بر این واقعیتِ دلسردکننده بود که دموکراسی بیش از آنکه به ایجاد جبهه‌ای متحد علیه دسته‌بندی و جانبداریِ متعصبانهٔ سیاستهای اشراف و بورژواها منجر گردد، در واقع امر سبب استحکامِ سازمانهای رقیبی می‌شود که پایهٔ توده‌ای دارند.

در فرانسه، سنت انقلابی سبب پیدایش نوعی دموکراسیِ مردمی شد که تا حدی متفاوت از نمونه‌های انگلستان و آمریکا بود. طی قرن هجدهم، کتاب *قرارداد اجتماعی* روسو فکر جمهوری دموکراتیکِ وحدت‌آفرین را به نتیجهٔ منطقی رسانده بود. روسو، در مقابل فکر لیبرالیِ ملت‌ـدولتی در مقیاس بزرگ و مبتنی بر امنیت مالکیت و فعالیت تجاری، آرمانِ جمهوری مردمی در مقیاس کوچك به رهبریِ آگاهی سیاسیِ مشترك و با هدف خیر و صلاح عمومی که اسمش را ''ارادهٔ عمومی'' می‌گذاشت پیشنهاد کرد که این هدف با دخالت مستقیم همهٔ شهروندان در حیات سیاسیِ مجمع ملی به منصهٔ ظهور می‌رسید. برای اینکه شهروندان منافع عمومی را مقدم بر منافع شخصی و جناحی قرار دهند، روسو مدافع پیروی عامه از مذهب رسمی، تنظیم رفتار اخلاقیِ خصوصی، وضع قوانینی برای حفظ تساوی در مالکیت و ثروت و تلقینِ احساسات وطنخواهانه در عامّه بود. این عقاید در انقلاب فرانسه نقش مهمی بازی کرد. تعصب رهبریِ ژاکوبنها در سرکوبیِ مخالفت سیاسی در سالهای ۴-۱۷۹۲ و قرار دادن جامعهٔ پیچیدهٔ فرانسه در فکر واحدِ ''ارادهٔ عمومی'' از راه دیکتاتوری و ترور، از آن زمان تاکنون مؤید این اتهام شده که دموکراسی رادیکال، بنا به ماهیت خود، سلطه‌جو و حتی استبدادی است، همرنگ جماعت شدن و یکدستی را به قیمت فردیت می‌پسندد، انحراف از ارادهٔ عمومی را، به‌عنوان فرقه‌گرایی و منفعت طلبی، نامشروع می‌شناسد و به رهبرانی که خویشتن را نصب کرده‌اند و مدعی‌اند ''منافع واقعیِ'' مردم را بهتر از خودشان می‌فهمند مشروعیت می‌بخشد. از روزگار ناپلئون تا امروز بارها گفته شده که در سیاست، ارادهٔ عمومی اغلب به شکل ارادهٔ یك ژنرال بروز می‌کند.

در نتیجه، نویسندگان بسیاری دو مسیر متمایز برای سنتهای دموکراتیك

تشخیص داده‌اند. یکی سنتی انگلیسی-آمریکایی که سخت تحت تأثیر قانون اساسی‌مداریِ لیبرالی است، فکر چندگانگیِ قدرت سیاسی، یعنی ''وحدت در کثرت'' (*e pluribus unum*، شعار ایالات متحدهٔ آمریکا)، را به‌عنوان مضمون اصلی خویش می‌پروراند؛ و دیگری سنت انقلابیِ جمهوریخواه فرانسوی است که در آن وحدت و یکدستیِ مردم در عقیده به ''جمهوری واحد و تقسیم‌ناپذیر'' بیان می‌شود.

نویسندگانِ زیادی می‌گویند سنت اخیر در ایدئولوژیهای رسمی و دولتیِ بسیاری از رژیمهای امروزیِ تك‌حزبی، سلطه‌جو و مدعیِ طرفداری از حقوق عامه کاشته شده است. این نکته قابل بحث است که این رژیمها بعداً به عقایدی که کارل مارکس دربارهٔ پویاییِ سیاستِ طبقات انقلابی فرموله کرده بود شکل دادند. بر پایهٔ این عقاید، طبقهٔ کارگر یکپارچه وارد عمل می‌شود تا ساختارهای جامعهٔ بورژوایی را از میان بردارد و تقسیم‌بندی‌هایی دارای هماهنگیِ اجتماعی به جای آنها بگذارد. ولادیمیر لنین این نظر را یك قدم فراتر برد و برای ''مرکزیت دموکراتیكِ'' حزب کمونیست انقلابی در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه منطقی فراهم آورد تا مجمع موقت ملی را که آزادانه انتخاب شده بود به‌نحوی قهرآمیز براندازد و ''دیکتاتوری پرولتاریا'' را، که عبارت باشد از رهبری حزب، به جای آن بنشاند. هم جمهوریهای خلقی در اروپای شرقی، که پس از جنگ جهانی دوم از سوی شوروی برپا شد، و هم بسیاری رژیمهای تك‌حزبیِ جهان سوم که در نیمهٔ دوم قرن بیستم در پی کسب استقلال به وجود آمدند با استفاده از همین طریق به دنبال مشروعیت بودند. اعتبار آنها از نظر دموکراتیك بودن منتج بود از موفقیتشان در براندازی رژیم گذشته یا سلطهٔ سرکوبگرانهٔ استعمار، به برتریِ تساوی بر آزادیهای شخصی توسل می‌جستند و حزب حاکم را نمایندهٔ راستین مردم قلمداد می‌کردند، مردمی که منافع تفرقه‌افکنِ طبقاتی و گروهی از میانشان زدوده شده است. اینکه آیا منصفانه است روسو را که دلش پیِ اجتماعات کوچك و کم‌تحرك روستایی بود برای گناهانِ رژیمهای تجددخواهِ سلطه‌جو و استبدادی ملامت کنیم جای بحث دارد. اما به گفتهٔ سی.بی. مك‌فرسون، این الگوی دموکراسی در قیاس با چنددستگی، خودخواهی و

نابرابری‌ای که بسیاری ناظران در ممالك امروزی غرب می‌بینند جاذبهٔ معنوی و زیبایی‌شناسانهٔ نیرومندی دارد.

### دموکراسی و منافع عمومی

اوایل قرن نوزدهم بخشهایی از طبقهٔ متوسط، بخصوص کسانی از میان مدیران حرفه‌ای و خبره در سیاستهای اجتماعی و اقتصادی، کوشیدند با دموکراسی همراه شوند و استراتژی‌ای برای تکامل آن بیابند که نه کاملاً جمع‌گرا باشد و نه صِرفاً مرتبط به آنچه به گمان آنها برنامهٔ کهنهٔ رادیکالیسمِ خرده‌بورژوایی برای پس زدن و نه گفتن بود. برای نمونه، جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) و جیمز میل (۱۸۳۶-۱۷۷۳) دفاع از دموکراسی را از وابستگی به حقوق طبیعی و تمایلِ جمهوریخواهانه به تدوین قانون اساسی جدا کردند و بر مبنایی فایده‌گرایانه و عام استوار ساختند. در چشم آنها حکومت وسیله‌ای است برای خدمت به منافع عمومی و برای به حداکثر رساندنِ رفاه عامه. آن متفکران چنین تشخیص دادند که این هدف عمدتاً با بنا کردنِ زیرساختی همگام است که فعّالانِ اقتصاد خصوصی لازم دارند تا دست به اتخاذ تصمیمهایی بزنند که از نظر اقتصادی در جامعه‌ای نوین و مبتنی بر بازار آزاد پذیرفتنی باشد. از این رو کمر به ایجاد مقررات و قواعدی همگانی از قبیل پرداخت کمك هزینه در دوران بیکاری و در سالهای کهولت بستند که بازارِ کار اهل آنها نبود. اما از آنجا که معتقد بودند فرد تابع میل به منفعتِ شخصی است، در جایی که طبقهٔ حاکمه، یا به گفتهٔ بنتام "منافع شوم"، بر زندگی عمومی غالب باشد حکومت نمی‌تواند چنین اهدافی را با بی‌طرفی دنبال کند. فقط بنیادی مبتنی بر حق رأیِ مساوی می‌تواند تضمین کند که حکومت درستکار و بی‌طرف است و هنگام انتخاب خط‌مشی، که قانونگذاران و کارکنان دولت هزینه‌ها و فواید انتخابهای مختلف را کنار هم می‌گذارند، مردم اطمینان داشته باشند به همهٔ منافع به یك اندازه توجه می‌شود. از این دیدگاه، دموکراسی نه حکومتِ مردم بر مردم، بلکه نظامی کارا برای مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در قبالِ شهروندانِ عادی است.

خود بنتام در سالهای بعد به طرف برنامهٔ رادیکالِ انتخابات سالانه و مجلس مقنّنهٔ واحد کشیده شد (هرچند که از اصل رأی مساوی برای زنان پا پس کشید).

اما هم او و هم جیمز میل احساس می‌کردند که عقلانیتْ بیشتر در "رده‌های میانیِ" جامعه است و میل، در برابر حیرتِ بسیاری از معاصرانش، استدلال کرد منافع اقشار مختلف مردم چنان به هم نزدیك است که رأی‌دهندگان را مـی‌توان به افراد مذکرِ صاحب دارایی و بالای چهل سال محدود کرد. علاوه بر این، بسیاری از اصلاحات اداری که بعدها به اسم آنها تمام شد، از قبیل وضع قوانینِ رسیدگی به فقرا، در میان طبقهٔ کارگر عمیقاً مایهٔ انزجار بود. اما اهمیت اصلیِ این اشخاص در ایجاد برنامه‌ای برای دولتی دموکراتیك بود که نخبگانِ مسئول دستگاه اداریِ کشور و خبرگان در زمینهٔ علم در برابر مردم جوابگو شناخته شوند و سرشار از حسّ رسالتِ سیاسی باشند. بدین معنی که منافع استراتژیكِ مشترکی در ورای مرزهای طبقاتی شناسایی گردد و سیاستهایی اجتماعی برای به حداکثر رساندنِ رفاه و حفظ وحدت طراحی شود.

در بریتانیا این فلسفهٔ حکومت طی قرن نوزدهم هرچه بیشتر جا افتاد و اوایل قرن بیستم با سوسیال لیبرالیسم و طرفدارانِ تمرکزگراییِ مدیریت اجتماعی در جنبش کارگری، از قبیل فابیان‌ها، ارتباطی نزدیك یافت. در همین اوان در آمریکا جنبش «پیشرو»، به رهبری رئیس جمهور پیشین تئودور روزولت[۳۶] فراخوان مشابهی برای *دموکراسی جدید* سر داد. این عنوانِ بیانیّه‌ای مهم و پیشرو بود که در سال ۱۹۰۹ انتشار یافت و از دولت می‌خواست فعالانه دست به اقداماتی برای بهبود وضع رفاه شهروندان بزند، قدرت فزایندهٔ مجتمعها و شرکتهای اقتصادیِ عظیم را تحت قاعده در آورد و فساد و بی‌کفایتیِ ناشی از دار و دسته‌های سیاسی را ریشه‌کن کند. این حرکت به جانب مسئولیت در قبال عامه با رئیس جمهوری شدن فرانکلین روزولت بین سالهای ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۵ و وضع برنامهٔ طرح نو[۳۷] به اوج رسید. در آن زمان نسلی تازه از برنامه‌ریزان، مدیران و متخصصان اقتصادیِ دانشگاه‌رفته وارد دستگاه ضعیف و متلاشیِ دولت فدرال آمریکا شدند و برنامه‌ای چشمگیر برای فعال‌کردن دولت در جهت مقابله با رکود اقتصادی و بیکاریِ گسترده راه انداختند.

۳۶ بیست و ششمین رئیس جمهوری آمریکا، ۱۹۰۹-۱۹۰۱. با فرانکلین روزولت، طراحِ برنامه‌های بیمه‌های اجتماعی و رفاه دهۀ ۱۹۳۰ (توضیح در ادامهٔ متن) اشتباه نشود.ـم.

37 New Deal

**سوسیالیسم، محافظه‌کاری و دموکراسی**

در بیشتر سالهای قرن نوزدهم، سوسیالیست‌ها و محافظه‌کاران عمیقاً از دموکراسی انتقاد می‌کردند. روشنفکران سوسیالیست عمدتاً می‌گفتند فقط رفتن به دنبال اصلاحات صِرفاً سیاسی که به توده‌ها امکان دسترسی به مجالسِ نمایندگی بدهد مایهٔ انصراف توجه از وظیفهٔ واقعیِ ایجاد دگرگونیهای بنیادی در روابط اخلاقی و اجتماعی است. کارل مارکس (۱۸۱۸–۸۳)، مهمترین نظریه‌پرداز انقلاب سوسیالیستی، در نوشته‌هایش در دههٔ ۱۸۴۰ این اعتقاد را ابراز می‌داشت که حتی یك دولت بورژواییِ دموکراتیزه قادر نیست وسیله‌ای مؤثر برای پیگیریِ منافع توده‌ها فراهم کند و، بر خلاف اعتقاد بسیاری از طرفداران اصلاحات سیاسی، در قبال نابرابریهای جامعهٔ سرمایه‌داری حتی نمی‌تواند وسیلهٔ هماهنگ‌کردن منافع مختلف را تدارك ببیند. طبقات کارگر در مقابل مسائل فزایندهٔ اجتماعی و اقتصادی هرچه بیشتر به جانب دست‌زدن به مبارزه در شکلی انقلابی علیه سرمایه کشانده خواهند شد، و دموکراسی سیاسیِ صوری زیر فشار تضاد طبقاتی از هم خواهد پاشید. طبقهٔ کارگران انقلابی، مجهز به عقاید عامِ سوسیالیسم و کمونیسم، جامعه‌ای پدید خواهد آورد که از تقسیم‌بندی‌های قدیمیِ طبقاتی فراتر خواهد رفت، منطقِ وجودیِ دولت به‌عنوان مکانیسم حکومتِ طبقاتی را از میان خواهد برد و سرآغاز ایجاد جامعه‌ای واقعاً حاکم بر خویش و مرکب از افرادی برابر خواهد بود.

همچنان‌که وینست گیگِن در فصل چهارم کتاب حاضر نظر می‌دهد، بسیاری از سوسیالیست‌های بعدی این تحلیل را رد کردند. ایدئولوگهای سوسیال دموکراسی از اینکه صندوق رأی و روند انتخابات را چیزی صِرفاً تشریفاتی به حساب بیاورند سر باز زدند و به جای رد کردنِ حقوق سیاسی به‌عنوان موضوعی بی اهمیت، فعالانه دست به کار سازماندهی شدند تا قدرت طبقهٔ کارگر را در انتخابات تقویت کنند و در مجالس منتخبِ مقننه با حزبهای سیاسیِ "بورژوا" و دیوانسالاریِ دولتی همکاری کردند تا حقوق اجتماعی و اقتصادی پردامنه‌تری برای اعضای طبقهٔ کارگر فراهم آورند. برنامهٔ آنها جمع‌گرایانه بود، نه فردگرایانه. آنها به‌نام همبستگیِ طبقهٔ کارگر در پی این بودند که یا دولت برای

حمایت از حقوق اقتصادیِ کارگران صنعتی در برابر سرمایه مداخله کند، یا حمایت قانونی برای جوامع‌شان اتحادیه‌های کارگری و تعاونیها فراهم شود.

تا نیمهٔ قرن‌بیستم، در بریتانیا، اسکاندیناوی و دیگر جاهای اروپا که بخصوص واجد مفاهیمی جدید از سیاستِ دموکراتیك بودند، دولتها متحول شده بودند. ''سوسیال دموکراسی'' نقش سنتیِ نهادهای منتخبِ ملی را به‌عنوان ''عرضه‌گاهِ آرای ملت'' که همّشان مصروف انطباق و کنار آمدنِ منافعِ متباین با یکدیگر است قبول داشت. با این همه، عملکرد این انطباق را ایجاد مشروعیت برای امحای منظم نابرابریهای توجیه‌ناپذیرِ اجتماعی می‌دید. کسانی که سیاست انتخاباتی را اَساساً هنوز وسیله می‌دانستند می‌گفتند این روند سرانجام به ایجاد جامعهٔ سوسیالیست جدیدی خواهد انجامید که از نهادهای نمایندگی به سبك امروزی بی‌نیاز خواهد بود. مصلحت‌اندیش‌ترها هرچه بیشتر به رد این نظر می‌پرداختند که مشروعیتِ سیاست پارلمانی وابسته به ظرفیت آن برای راهگشایی به سوی سوسیالیسم است، و معتقد می‌شدند که تصمیمهای انتخاباتی و پارلمانی در نقش حَکَم نهایی برای مشروعیتِ برنامه‌های سوسیالیستی است.

به همین سان، محافظه‌کاران هم به‌رغم بدگمانی نسبت به کفایت سیاسی توده‌ها، که در ذات فلسفهٔ آنهاست، به مرور هرچه بیشتر ارادهٔ مردم را که به شکلی دموکراتیك بیان شود به‌عنوان حَکَم نهایی پذیرفته‌اند. طی قرن نوزدهم، آن لیبرالهایی که تردیدها و شرط و شروطِ مشابهی داشتند برای مهار زدن بر زیاده‌روی‌هایی که ممکن است از دولتی مردمی سر بزند به دو تمهید متکی شده‌اند: دفاع بر مبنای قانون اساسی[۳۸] از حقوق اقلیتها و حقوق شخصی، و آموزش برای بالا بردن سطح عقل و منطق در رأی‌دهندگان. اما بسیاری از محافظه‌کاران که دموکراسی را امری ناگزیر می‌دیدند یا احساس می‌کردند می‌توان توده‌ها را وادار ساخت متوجه شوند که گرفتاریهای اقتصادی و اجتماعی‌شان از ناحیهٔ سیاستهای لیبرالِ اقتصادی و اجتماعی است به تلقیِ استخواندارتری از رابطهٔ نظام مستقر و توده‌ها روی آوردند. مثلاً لرد راندولف چرچیل، پدر

۳۸ بریتانیا قانون اساسیِ مکتوب ندارد. در این‌جا مراد چهارچوبها و قرار و مدارهایی است غیرمدون اما ثبیت‌شده و تا حد زیادی روشن برای اساس حکومت.ـ م.

وینستون چرچیل و عضو سرکش و بدقلقِ حزب محافظه‌کار در دههٔ ۱۸۸۰، اصول ... "دموکراسی توریِ" جدیدی را چنین اعلام کرد: "به ما می‌گویند 'به مردم اعتماد کنید'. من از دموکراسی واهمه‌ای ندارم. این نظارت و توازن‌ها[۳۹]ی امروزی یك پول سیاه هم نمی‌ارزد."[۴۰] نهادهای دموکراسیِ توری به مشارکت مردم در سنتی ملی و نه حرکت‌دادن‌شان در جهت تغییرهای اجتماعی و سیاسی توجه داشت:

> دموکراسی توری دموکراسی‌ای است که اعتقاد دارد سلطنت موروثی و مجلس اعیان موروثی محکمترین استحکاماتی است که عقل آدمی، به مدد قرنها تجربه، توانسته است نه برای حفظ امتیازات ویگ‌ها، که به منظور حفظ آزادیهای دموکراتیکی ... که پیرو کلیسای مستقر و مدافع آن است ابداع کند...

جنبهٔ بسیار مهم این دیدگاه از دموکراسی، ایمان به نهادهای‌سنتی به‌منظور جلب احترام توده‌ها، توانایی ِ غریزیِ نخبگانِ بنده‌پرورِ جامعه برای رهبری، و تمکینِ طبیعیِ طبقهٔ کارگر بود، طبقه‌ای که به سبب غریزهٔ ذاتی محافظه‌کاری‌اش بنجامین دیزرِیلی یك بار آن را "فرشته‌های درون مرمر" لقب داد.[۴۱]

تداوم تمکین در عصر دموکراسی تنها عاملی نبوده که، در واقع امر، نیروی همترازی و تساوی‌طلبیِ ذاتاً موجود در روند دموکراتیزه شدن در دنیای جدید را مهار کرده است: تبلیغات حساب‌شده، توسل به همبستگیِ ملی و مصلحت‌اندیشیِ رأی‌دهندگان همه با هم سبب شده‌اند که محافظه‌کاری با دموکراسی، و بالعکس، آشتی کند. رشد بوروکراسی کلاً در احزاب هم به این موضوع کمك

39 checks and balances

40 R.J. White, ed., *The Conservative Tradition*, London, 1964, 228-30.

۴۱ منظور دیزریلی احتمالاً این نیست که اعضای طبقهٔ کارگر فرشته‌صفت هستند. در کتاب *Sybil* او اشاره‌ای به مجسمهٔ مرمر یافتیم اما این مفهوم را روشن نمی‌کند. در هر حال، از میکل‌آنژ روایت کرده‌اند که گفت در هر تکه سنگی یك مجسمه می‌بیند که باید از آن بیرون کشیده شود. شاید منظور دیزریلی این باشد که طبقهٔ کارگر مانند مصالح خامی است که می‌توان آن را به شکل دلخواه در آورد.ـ م.

کرده است. روبرت میشلز،[۴۲] جامعه‌شناس، در مطالعه‌ای مشهور در اوایل قرن بیستم پیرامون ظهور ساختارهای سلسله‌مراتبی در حزبهای سوسیال دموکرات نظر داد: "وقتی می‌گوییم سازمان، منظورمان جرگه است." در هر حال، محافظه‌کاریِ بریتانیایی در ایجاد فلسفه‌ای که پس از فرا رسیدنِ عصر حق رأیِ همگانی بتواند جان به در ببرد پیشقدم شد و حزبهای دموکرات مسیحیِ دیگر کشورهای اروپایی هم راه آن را دنبال کردند.[۴۳]

## دموکراسیِ نهادی شده

مبنای سیاستهای دموکراتیك نوین در نخستین سالهای پس از جنگ اول جهانی گذاشته شد. برای اولین مرتبه حزبهای سیاسی رقیب پایه‌هایی توده‌ای در انتخابات به دست آوردند و رژیمها عنوان دموکراتیك را روی خویش گذاشتند. طی چند سال، بعضی از آسیب‌پذیرترین آنها در برابر هجوم سیاستهای یکه‌تاز، ملی‌گرا و استبدادی از نوع منسوخ قدیم فرو ریختند. تلاطمهای اقتصادی و سیاسی، شکافهای فزایندهٔ اجتماعی، بسیج سریع و سیاسی شدنِ بی هدایت و مربّیِ رأی‌دهنده‌ها فشاری بیش از حد به جماعت وارد کرد. درك و تعهد بخش بزرگی از افکار روشنفکران هم ضعیف بود: یقینهای ایدئولوژیك و مطلق‌گراییِ جنبشهای فاشیست و کمونیست بیش از سازشها، کنار آمدن‌ها و ناکاراییِ ظاهریِ شیوهٔ حکومت با سیاستهای مصلحت‌جویانهٔ حزبی جاذبه داشت. رژیمهای دیگری دوام آوردند؛ و در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم مکاتب فکریِ جدیدی به غور در راز موفقیت آنها پرداختند و درسهایی برای دموکراسیهای تازه‌پا در جاهای دیگر فراهم آوردند.

۴۲ Robert(o?) Michels. نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۲۴۹.ـم.

۴۳ مؤلف، احتمالاً برای پرهیز از ایجاد شائبهٔ و داوری دربارهٔ افراد و سازمانهای سیاسی، این نکته را چنان به اختصار برگزار کرده است که شاید مبهم مانده باشد. منظور او ظاهراً این است که حزب محافظه‌کار بریتانیا و دیگر حزبهای دموکرات مسیحی اروپا زیر سلطهٔ جرگه‌ها و رهبرانی‌اند که با ایجاد سلسله‌مراتبی اداری به قدرتِ حزبی چسبیده‌اند و پس از گسترش دموکراسی و همگانی شدنِ حق رأی هم تمهیداتی بوروکراتیك و غیره تدارك دیده‌اند تا نگذارند اختیار حزب از دست رؤسای قدیم در برود و هنگام تشکیل مجمع عمومی به دست اعضایی بیفتد که عضو جرگه و " از بچه‌های خودمان" نیستند.ـ م.

مهمترین تحول، رشد اتفاق نظری در میان روشنفکران بود که دموکراسی دیگر نه غایتی مطلوب و نه نزدیکترین راه‌حل به آرمانشهر، بلکه واقعیتی سیاسی است. نظریه‌پردازیِ دموکراتیك از پیوندهای اولیه‌اش با تغییرهای ریشه‌ای، نظریهٔ توجه به قانون اساسی یا غایت مطلوبِ حکومت عامه بر خویش به جانب این تحلیل واقع‌بینانه‌تر رفت که دموکراسیهای موفق چگونه اداره می‌شوند و، در بسیاری موارد، به تأیید طرز کار آنها پرداخت: اس.ام. لیپست،[۴۴] متخصص آمریکایی علوم سیاسی، اعلام کرد "دموکراسی یعنی جامعهٔ خوب در حال عمل". علوم اجتماعی که رفته‌رفته شکوفا می‌شد اطلاعاتی به دست می‌داد که به‌طور عمده ظاهراً آن چیزی را تأیید می‌کرد که عملاً نظریهٔ سنتیِ ویگ در مورد سیاست بود. سه قضیه از موافقتِ عمومی برخوردار گشت. یکی اینکه بخشهای بزرگی از تودهٔ رأی‌دهنده فاقد کیفیات لازم برای تداوم بخشیدن به سیاستهای دموکراتیك است چون دانش محدودی از امور سیاسی دارد یا به این موضوع چندان علاقه‌مند نیست؛ عقایدی غیرعقلانی یا ناسازگار با یکدیگر در سر دارد؛ و فاقد مدارا یا آمادگیِ لازم برای دست زدن به سازش است. تا این‌جای کار، درجه‌ای معتدل از بی‌علاقگیِ سیاسی و کنار کشیدن توده بسیار مطلوب بود. دوم، اینکه نظامهای دموکراتیك در درجهٔ اول با روابطی توام با اتفاق نظر میان رهبران سیاسی و اجتماعی علنی نخبگان سر پا می‌مانند که درك آنها از قواعد بازیهای دموکراتیك و تعهدشان به آن قواعد به مراتب بیش از پیروانشان است. سوم، مزیّت غنای حاصل از چندگانگی سازمانها، هویتها، وفاداریها و وابستگی‌های متنوع و چندگانه در زیرساخت جامعهٔ مدنی است. چنین شبکه‌هایی موانعی نیرومند در برابر بی‌ثباتی و سرگشتگی روانیِ جامعهٔ توده‌ای و آسیبهای دولتِ یکه‌تاز فراهم می‌آورد.

اگر مردم حکومت نمی‌کنند، پس دموکراسی‌ها چگونه اداره می‌شوند؟ شماری الگو برای توضیح خصایص اصلی درست شد. یکی از آنها طرح *رقابتِ جرگه‌سالارانهٔ حزبی*[۴۵] را زیر ذره‌بین می‌گذاشت. یوزف شومپتر اقتصاددان در

44 S.M. Lipset

45 *oligarchic party competition*

کتاب *سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی*[۴۶] که در سالهای جنگ جهانی دوم انتشار یافت ادعا کرد سرمایه‌داری و سوسیالیسم نظامهایی قرن نوزدهمی‌اند که که جای خود را به مدیریتِ حرفه‌ایِ اقتصادی مختلط و قاعده‌مند می‌دهند. دموکراسی از این نظر با دیگر نظامها تفاوت دارد که جا برای رقابت آزادانهٔ انتخاباتی بین حزبهای سیاسی جرگه‌سالار باز می‌گذارد و ''ترتیباتی است نهادی برای رسیدن به تصمیمهایی سیاسی که در آنها افراد از طریق مبارزه برای جلب آرای مردم دارای قدرت تصمیم‌گیری می‌شوند''. شومپتر ادعا می‌کرد سیاستمداران مانند بازرگانها هستند و روی آرا معامله می‌کنند و می‌کوشند اختیاراتی ناشی از انتخابات به دست آورند تا با کمترین ممانعتِ ممکن از سوی رأی‌دهندگان حکومت کنند. این تصویر شباهتی سوءظن‌برانگیز به نظام بریتانیا دارد که قدرت پارلمان در قبال وزرا کمتر از قدرت آن در برابر رهبران سیاسی، و در برابر کارمندان دولت از همه کمتر است.[۴۷]

الگوی دوم الگوی *چندگانگی قدرت سیاسی*[۴۸] در فضای سیاسیِ بازتر، سیال‌تر و بی‌شکلِ آمریکا ایجاد شد و بیشتر به مجموعهٔ مفصلِ گروههای فشار و پیوندهای ثانوی توجه نشان می‌داد که در عرصهٔ زندگی عمومی فعالیت می‌کنند تا بر سیاست تأثیر بگذارند. این نیروها به شهروندانِ فعال فرصتهای بیشتری برای مشارکت و تأثیرگذاری می‌دهند؛ نمایندهٔ توزیع قدرتند که نافیِ اقتدار مرکزی و جباریتِ اکثریت است؛ و در هنگام تصمیم‌گیری مشوق سازش و کنارآمدنند. اینکه چنین گروههایی همیشه در دسترس شهروند عادی‌اند، یا معادلهایی دارند که به همان اندازه اعمال نفوذ سیاسی کنند، موضوعی بود که مایهٔ جر و بحث شد.

46 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Communism*.

۴۷ نمایندگان مجلس می‌توانند رهبران سیاسی را بیش از همه زیر فشار بگذارند، چون این رهبران در انتخابات نیازی حیاتی به رأی مردم دارند؛ قدرتشان در مورد وزیران اندکی کم‌بُردتر است، چون وزیران را نخست‌وزیر منصوب می‌کند و مستقیماً با رأی‌دهندگان سر و کار ندارند؛ و حرف‌شنویِ کارمندان دولت، حتی در سطوح پائین، در برابر مجلس از همه کمتر است چون برای حفظ شغلشان تقریباً هیچ نیازی به رأی کسی ندارند و، بنابراین، آزادی عملشان به مراتب بیش از دو گروه دیگر است.ـ م.

۴۸ *pluralism*. نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۲۴.ـ م.

الگوی سوم، الگوی *یکپارگی دولت و اقتصاد*[۴۹] می‌گوید الگوهای چندگانگی‌گرا این موضوع را قدری دست کم گرفته‌اند که بعضی منافع نزد دولتها به‌وضوح پرزورتر و مهمتر از بعضی دیگرند و عملاً در روند حکومت کردن دخالت دارند. نویسندگانِ مکتبِ یکپارگیِ دولت و اقتصاد به مرکزیتِ مشارکت مثلث در شماری کشورهای اروپایی بین اتحادیه‌های کارگری، بازرگانان و دولت اشاره می‌کردند. این بخشی است اساسی از ادارهٔ یك اقتصاد پیشرفته که موجد اتفاق نظر بر سر توزیع حاصل کارِ اجتماعی می‌گردد و همکاری در روابط طبقاتی در جهت هدف مشترکِ رشد اقتصادی را تشویق می‌کند. و بالاخره، الگوی دموکراسیِ *اتحاد*[۵۰] روایتی به دست می‌داد از حکومتِ با ثبات در جوامع اروپایی که بر سر زمینه‌های مذهبی، قومی یا ایدئولوژیك عمیقاً دچار چنددستگی‌اند. این موضوع بر اهمیت اساسیِ رهبریِ نیرومند سیاسی در نظارت بر امور دسته‌های اجتماعیِ مختلف، و همکاریِ نزدیك نخبگان، از جمله با تسهیم قدرت یا ترتیباتی اجرایی در جهت ''ائتلاف بزرگ'' به منظور اطمینان از اینکه به همه سهمی منصفانه از منابع عمومی می‌رسد تأکید می‌کند.

این الگوها تفاوتهای میان تصویر آمریکایی از قدرتِ پخش شده و تصویر اروپایی از تمرکز آن را نشان می‌دهند. اما مضمون مشترك همهٔ آنها شناساییِ سیاست دموکراتیك با روابط توام با همکاری بین رهبرانِ منافع سازمان یافتهٔ پرقدرت بود. در این الگوها انتخاب‌کنندگان به جای اینکه بخشی اساسی از روند دموکراسی به حساب آیند در حاشیه‌اند: عامهٔ مردم در کل از اهمیت چندانی برخوردار نیست؛ ملاحظاتِ مربوط به ثباتِ ظاهراً بر موضوعهای آزادی، برابری و منافع عمومی ارجحیت دارد.

### فروپاشیِ اتفاق نظر دموکراتیك: مشارکت و حکومت‌ناپذیری

اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ خصوصیات بنیادیِ دنیای دموکراتیكِ بعد از جنگ از دو سو زیر حمله‌ای مداوم رفت.

۴۹ *corporatism*. نگاه کنید به پانویس صفحهٔ ۲۵۳.ـ م.

50 *consociational*

از سوی چپ، مشارکت‌گرایان رادیکال،[51] که با آنچه با تساهل "چپ جدید" لقب گرفته بود پیوند داشتند و به نظریه‌پردازانِ نخبه‌گرا می‌تاختند که منابع عقاید دموکراتیك یعنی این خواست را که شهروندان عادی در تصمیمهایی که بر زندگی‌شان تأثیر می‌گذارد دخالت و مشارکت داشته باشند نادیده می‌گیرند. اینان خواستار فرصتهای بیشتری برای مشارکت و درگیریِ فعالانه‌ترِ شهروندانِ بی‌تفاوت شدند و اعلام کردند که بساط بستهٔ سیاست باز شده است. فراخوان برای مشارکت عمدتاً به نیابت از سوی گروههایی اجتماعی سر داده شد که روند سیاسی آنها را به حاشیه رانده بود: سیاهان در آمریکا؛ جنبشهای حقوق همجنس‌بازان و زنان؛ دانشجویان و فعالان جوان در جنبشهای کارگری؛ حزبهای اقلیت از قبیل لیبرالها در بریتانیا، احزاب ملی‌گرا و سبزها، هرچند که خواستِ مشارکت نه تنها در سازمان دولت، که در سازمانهای جامعهٔ مدنی هم بود: خانواده، مدرسه، کالج، محل کار، اتحادیه، انجمنهای محله‌ها و غیره. شعاری که تداعی‌کنندهٔ جنبش فمینیسم بود می‌گفت "هر چیزِ شخصی، سیاسی است" و به‌وضوح بیانگر این نظر بود که تمایز سنتی میان دنیاهای "خصوصی" و "عمومی" ذاتاً مصنوعی است. کل روابط اجتماعی بافتی بی‌انقطاع تشکیل می‌دهد و اصولی که حاکم بر یکی باشد بر بقیه هم تأثیر می‌گذارد. بنابراین، دموکراسی را نباید صِرفاً نوعی از حکومت دانست، بلکه باید به‌عنوان فرهنگی عام فهمید که ایجاب می‌کند کل روابط انسانی بر پایهٔ برابری و درگیریِ فعالانه باشد. این مضامین هم بر اهمیت دموکراسیِ مستقیم و هم بر عمل مستقیم به‌عنوان شکلهای مؤثر و مشروعِ عمل سیاسی، یعنی نه تنها به‌عنوان ابزارهایی برای اِعمال قدرت بلکه شکلهایی از رشددادنِ خویش و آموزش‌دادن، تأکید می‌کرد.

دیدگاههای *نولیبرال* و *نومحافظه‌کار*، یعنی نظریه‌های همبسته با "راست جدید" که بر دولت تاچر در بریتانیای دههٔ ۱۹۸۰ بشدت تأثیر گذاشت، به این ملاحظات یکسره بی‌اعتنا بودند. نزد آنها، مسئلهٔ اصلیِ دموکراسی نوین، حکومت*ناپذیری* [52] ناشی از افراط در مشارکت بود. اعتقاد آنها بر این بود که

51 radical participationists

52 *ungovernability*

بسیاری از مسائل جاریِ اقتصادی و اجتماعی، از جمله رشد پر شتابِ هزینه‌های عمومی و تورم و افزایش مالیاتها، ناشی از انتظارات زیاده از حدِ رأی‌دهندگانِ دموکرات و توانایی ِ گروههای سازمان‌یافته، مهمتر از همه اتحادیه‌های کارگری، برای گروگان گرفتنِ دولتهاست. جر و بحث در صنایع و تقاضاهای پر جار و جنجال و همراه با رقابت برای گرفتن از بودجهٔ عمومی، سیاستهای اقتصادی دولت را از مسیر خود خارج کرده‌اند و این با افول اقتدار سیاسی همراه شده است. رقابت فزایندهٔ احزاب رهبرانشان را تشویق کرده است که، بی توجه به عواقب کار از نظر هزینه‌ها، تا می‌توانند در موقع انتخابات وعده بدهند. استدلال کردند که چارهٔ این نیروهای بی‌ثبات‌کننده را باید در استراتژیِ سیاسی جدیدی جست، یعنی در غیر سیاسی کردن. انتظارهای رأی‌دهندگان از آنچه دولت می‌تواند فراهم کند باید پائین بیاید و آن دسته از عملکردهای دولت که از بنگاهها و ابتکارهای خصوصی و افراد بهتر بر می‌آید به آنها سپرده می‌شود: یعنی روش جمع‌گرایی جای خود را به عرضه و تقاضا در بازار بدهد و اقتدار دولت در برابر فشارهای رأی‌دهنده‌ها و خود دستگاه دولت تقویت شود.

**بعد از مشارکت چه؟**

برخورد این دو دیدگاه و تأثیر دولتهای محافظه‌کار در دههٔ ۱۹۸۰ هنوز موضوع بحثی دامنه‌دار در باب مقاصد و آینده سیاستهای دموکراتیك در بریتانیا و در جاهای دیگر است. عقاید «راست جدید» کلاً پیروز شده‌اند اما به بهای برانگیختنِ اتهامات قابل توجهی مبنی بر خودکامگیِ دولت از سوی رادیکالهای اتحادیه‌های کارگری و حتی حد میانه‌های جریانهای سیاسی. سوسیال دموکراسی و توازن دیرین قدرت در صنایع و در دولت به هم خورده و نوید هواداران مشارکت، که تغییرات اجتماعیِ بنیادی در راه است، به شکست کشانده شده. در جناح چپ، در نیروهای سیاسی و در مباحث روشنفکرانه گروه‌بندیِ تازه‌ای در جریان است: افولِ وعدهٔ سوسیالیسم و نیازِ سیاستمدارانی از حزب کارگر و لیبرال به یافتن زمینهٔ تازه‌ای برای رویارویی با استیلای محافظه‌کاری سبب علاقه به اصلاحات سیاسی شده است.

یکی از زمینه‌های بحث، کیفیت قانون اساسیِ نانوشتهٔ بریتانیا و کیفیت

سیاستهای انتخاباتی و پارلمانیِ آن است که با هم در ستیزند. لرد هِیلشام در سال ۱۹۷۶ این نظام را "دیکتاتوریِ انتخابی" توصیف کرد. در سال ۱۹۸۸، گروه منشور ۸۸ تشکیل شد تا برای تدوین قانون اساسی مبارزه کند. این کار متضمن اصلاح پارلمان و نظام انتخاباتی، تفویض اختیارات و قدرت دموکراتیك بیشتری به انجمنهای محلی، تدوین «اعلامیهٔ حقوق» و مکانیسمهای دیگر است. همهٔ اینها با توجه به امروزی‌کردنِ نظام سیاسیِ باستانی‌ای است که روز به روز با ادارهٔ امور ملی در عصر دموکراسی ناسازگاری بیشتری نشان می‌دهد، تعریف و تحدید قدرت پارلمان و کمك به پیدایش سبکی سیاسی است که بیشتر مبتنی بر اتفاق نظر باشد تا مقابله.

موضوعِ دیگر مربوط است به مفهوم شهروندی. بحث بر سر مشارکتْ به نحوی فزاینده به مجرای بحثی در باب ارزشهای نسبیِ مفاهیمِ شهروندیِ فعالانه و غیرفعالانه افتاده است (نگاه کنید به بحث *اختیار* در فصل *دموکراسی*). موضوعِ قابل توجه دیگر حدی است که حقوق شهروندان دربرگیرندهٔ حقوق اجتماعی باشد یعنی آیا اطمینان از رساندنِ منافعِ عام اجتماعی به شهروندان و تنظیم سطح زندگی آنها به‌طور کلی بر عهدهٔ جامعه و به عهدهٔ دولت به‌عنوان نمایندهٔ آن است یا نه. در دنیای بعد از جنگ، این را در همه جا پذیرفتند و تی.اچ. مارشال، نظریه‌پرداز علوم اجتماعی، در کتاب *شهروندی و طبقهٔ اجتماعی*[53] که در سال ۱۹۴۹ انتشار یافت به این موضوعِ بیانی حتی فلسفی داد و نظام بهزیستی و بیمه و رفاه اجتماعی را که تازه پایه گذاشته بود حاصل نهاییِ روندی تکاملی و تاریخی معرفی کرد که متضمن گسترش ترقیخواهانهٔ تصور ما از شهروندی در جهت پیشبرد حقوق مدنی به حقوق سیاسی و سرانجام به حقوق اجتماعی است. این نظر اکنون مشکوك به نظر می‌رسد، نه تنها به این سبب که از نظر صحت تاریخی جای حرف دارد، بلکه عمدتاً به این دلیل که بحث در نتایج ضمنیِ آن را از نظر مالی نمی‌توان به جای روشنی رساند، و هم به سبب این اتهام که حقوق فردی را از مسئولیتِ شخصی و وظایف مربوطه‌ای که شهروندان خوب در برابر جامعه بر عهده دارند مجزّا می‌کند. مثلاً "منشور

53 T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class.*

شهروندانِ" جان میجر، نه به جنبه‌های توزیعیِ عدالت اجتماعی و سطح رفاه عامه، بلکه به کیفیت خدماتی که به مصرف‌کنندگانِ خدمات عمومی داده می‌شود توجه دارد، و دیدی از رابطهٔ شهروند-دولت را ترویج می‌کند که به داد و ستد مالی یا ارتباط مبتنی بر قرارداد بسیار نزدیکتر است. در مقابل، چپ در رویارویی با افول جاذبهٔ سیاستهای طبقاتی و زبان سوسیالیسم به پرورشِ تصویری جامع‌تر از شهروندی روی آورده که در حفظ خدمات عمومی به کار خواهد آمد و دعاویِ جور واجورِ گروههای بی‌نصیب مانده، به حاشیه رانده یا کم‌بهاداده شده را یکجا جمع خواهد کرد گروههایی از قبیل اقلیتهای نژادی و فرهنگی، زنان، بیکارها، سالمندان و جز آن.

جنبهٔ آخر این مسئلهٔ جدید نقش حزبهای سیاسی است. تحول دموکراسی به‌عنوان شکلی از حکومت رابطه‌ای تنگاتنگ با رشد سیاست حزبی و نقش آن در میانجیگری بین شهروندان و حکومت داشته است. اما حزبها، به عقیدهٔ نظریه- پردازان جدیدِ دموکراسی، گرفتار وضع دشواری شده‌اند. تمایل شهروندان امروزی به برچسب حزبی، یا همراه‌شدن با برخوردهای عظیمِ هویت مذهبی و طبقاتی که سبب پیدایش مباحثات دموکراتیکِ نوین شد، مداَم کمتر می‌شود. مردم در قضاوت دربارهٔ رهبران سیاسی شکاک‌تر شده‌اند، بیشتر به کاری که از آن رهبران بر می‌آید توجه دارند و به مراتب راغب‌ترند حرکتهای سیاسی مستقلی راه بیندارند و نیرویشان را در راه مبارزات و جنبشهایی صرف کنند که از نظر علایق شخصی و خلاقیت فکری برایشان جالب‌تر باشد، یعنی همان چیزی که شارحان مکاتب سیاسی "جنبشهای جدید اجتماعی" خوانده‌اند. بر این قرار، زندگی سیاسی سازماندهیِ از بالا به پائینِ به مراتب کمتری خواهد داشت و به مراتب بیشتر بر پایهٔ چندگانگیِ ابتکار عملها از پائین خواهد بود.

منصفانه باید گفت این دیدگاهها هنوز پایهٔ توده‌ای به دست نیاورده‌اند و عمدتاً مبتنی بر ارزشها و علایق طبقهٔ متوسطِ درس‌خوانده و متخصص و گروههای اقلیت‌اند که در رسانه‌ها و در جنبشهای سیاسی رادیکال‌گرا لحن مباحث سیاسی را تعیین می‌کنند. در دههٔ ۱۹۸۰ مساعیِ بسیاری صرف بازسازیِ سیاسیِ چپ زیر عَلَمِ جنبش دموکراتیکِ نوین شد "ائتلافهای

رنگین‌کمان»،[54] با هدف تبدیل کردنِ آرمانها و گروههای اقلیت به اکثریت، طعم و بوی سیاسیِ آن دهه بودند. هنوز روشن نیست که آیا پایهٔ شکلی جدید از سیاست گذاشته شده است یا نه.

## نتیجه‌گیری

آرامش‌بخش خواهد بود که بحث را با نکته‌ای خوشبینانه پایان دهیم و بگوییم در تاریخْ ایمان به شیوهٔ دموکراتیکِ زندگی هیچ‌گاه قوی‌تر از لحظهٔ کنونی نبوده است و می‌توان چشم‌انتظار گسترش آن در سراسر جهان بود. شواهد سالهای اخیر می‌تواند پشتیبان این نظر باشد. اصول دموکراتیك محکی است پذیرفته شده برای مشروعیت سیاسی؛ جنبشهای ایجاد جوامع دموکراتیك زیاد شده‌اند، و بسیاری رژیمهای نظامی و استبدادی جایشان را به دولتهایی دموکراتیك داده‌اند. ایدئولوژیهای لیبرالیسم و محافظه‌کاری با دولتهای مردمی کنار آمده‌اند، در همان حال که زبان سنتیِ سوسیالیسم در جناح چپ «پیشرو» در سالهای اخیر عملاً جای خود را به کلمات و علایقی داده است که از سنت کلاسیكِ فکر دموکراتیك گرفته شده: شهروندی، جامعهٔ مدنی، چندگانگیِ قدرت سیاسی، حاکمیت مردم.

اما این تصویر چند تصحیح لازم دارد. یکی اینکه چنین دیدهای خوشبینانه‌ای از رشد دموکراتیك چندین بار بر باد رفته است: دوران بین دو جنگ نشان داد که دولتها تا چه اندازه ممکن است در برابر اختلال اقتصادی، گردنکشی‌های نژادی و ملی و رشد جنبشهای چپ و راست که گویی هزار سال آینده را از آنِ خود می‌بینند آسیب‌پذیر باشند. امروز، در اروپا، چه غربی و چه شرقی، می‌بینیم که این سناریوهای آشنا دوباره به صحنه می‌آیند و همان فشارها را بر روند دموکراتیك وارد می‌آورند. وقتی از این نواحی به ممالك آشوب‌زدهٔ جنوب آفریقا برویم، یا به برخورد شور مذهبیِ اسلام با دولتهای استبدادی و لرزانِ خاورمیانه نگاه کنیم، این تصویر کمتر درخشان به‌نظر می‌رسد.

دوم، تازه بر سر اینکه در بطن یك برنامهٔ دموکراتیك چه نهفته است و

54 rainbow coalitions

بنابراین دموکراتها باید چه اصول و اعمالی را پیش ببرند هنوز اتفاق نظر وجود ندارد. با تأمین‌کردنِ اِعمال مستقیم ارادهٔ خودمختارانهٔ مردم، رقابت عادلانه‌تر بین حزبهای سیاسی، اتفاق نظر و کنارآمدنِ نخبگان با هم؛ یا با غنی‌کردنِ زندگیِ متداول جامعهٔ مدنی، یا کنار گذاشتنِ اقتدارِ مرکزی و منظماً نیرو بخشیدن به حاشیه‌نشین‌ها، جدامانده‌ها و ستم‌دیدگانِ جامعه؟ همهٔ اینها از جنبهٔ فکری می‌توانند مورد نظر باشد. این هم روشن نیست که مشارکتی که به‌تازگی دوباره میان لیبرالیسم اقتصادی و دموکراسیِ سیاسی، که در دو دههٔ گذشته دستور کار سیاسی را تنظیم می‌کرده، برقرار شده ذاتاً ثبات دارد یا تنها با اقبال عمومی مواجه شده است. از هم گسیختگیِ بافت جوامعی هم که در آنها خصوصی‌سازی هرچه بیشتر به اجرا در می‌آید و فردگراتر و متلاشی‌تر می‌شوند ممکن است، همچنان که چپ سنتی می‌گوید، دوباره یا به جانب جمعی‌گرایی یا روی کار آمدن حکومتهایی استبدادی سوق یابد.

سرانجام، چشم‌انداز اعطای قدرتی مؤثر به مردم عادی برای گرفتنِ تصمیمهایی که بر زندگیشان تأثیر بگذارد، یا اطمینان از اینکه تصمیم‌گیران در برابر مردم پاسخگو باشند، مدام کمرنگ‌تر می‌شود. جهانی‌شدنِ روندهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، یکپارچه شدن مجتمعهای تجاریِ سراسر دنیا، و تکامل روابط دوسویه از راه شبکه‌های وسیع سازمانهای بین‌المللی و فراملیتی با شتابی فزاینده ادامه دارد و ساختارها و نیروهایی پدید می‌آورد که تأثیر گذاشتن بر آنها بسیار ورای توان شهروندان عادی است و رفته‌رفته حتی از حد نظارت دولتهای مستقل هم خارج می‌شود. حتی خود مفهوم استقلال، و حاکمیت مستقل، هم رفته‌رفته بی‌معنی می‌شود. نظریه‌پردازان معاصری مانند دیوید هِلد از نیاز نهایی به برنامه‌ریزی برای امیال دموکراتیك‌مان در فراسوی ملت-دولت حرف زده‌اند. اما این هم ممکن است به همان اندازه غیرواقع‌بینانه باشد که آرزوی روسو در بیش از دویست سال پیش که جهت "پیشرفت" اقتصادی و اجتماعی را بتوان وارونه کرد تا انسانها بیاموزند با شرایطی ساده‌تر و در جمهوری‌های کوچك و آزادی که خودگردانیِ مردمیِ واقعی در آنها قابل دستیابی باشد زندگی کند.

# ۶

# ناسیونالیسم

ریچارد جِی

در جایی که احساسات ملی‌گرایانه قوّت داشته باشد، در بادی امر موردی برای اتحاد آحاد آن ملت تحت حکومت واحد و داشتنِ حکومتی جداگانه وجود دارد. این صِرفاً بدان معنی است که تصمیم در باب مسئلهٔ حکومت باید از ناحیهٔ حکومت شونده باشد.

جان استوارت میل، ***دولتِ نمایندهٔ عامّه***

ما اسطورهٔ خودمان را ابداع کرده‌ایم. آن اسطوره ایمان است، شور است. لزومی ندارد که آن اسطوره واقعیت داشته باشد. بنا به این امرِ مسلم، واقعیت دارد که [این اسطوره] خیر، امید، ایمان و شجاعت است. اسطورهٔ ما ملت است، اسطورهٔ ما عظمت ملت است! و ما همه چیز را در خدمت این اسطوره، این مجد و عظمت که امیدواریم به آن جامهٔ عمل بپوشانیم خواهیم گذاشت.

بنیتو موسولینی (۱۹۲۲)

## مقدمه

کلمهٔ ''ناسیونالیسم'' بیانگر شماری معانی متفاوت است. اغلب رسانندهٔ حالتی است ذهنی،[1] و آگاهی‌ای است که اعضای یك گروه از اینکه متعلق به ملت معینی‌اند، توجهی که به سهیم‌بودن در فرهنگ یا هویتی مشترك و احساسی حاوی همدردی نسبت به آنهایی که هم‌ملیت شناخته می‌شوند از خود بروز می‌دهند. این احساس می‌تواند به‌طور عمومی بروز کند، مثل بروز همبستگیِ گروهی علیه بیگانه‌ها، نمایش نشانه‌ها و نمادهایی خاص، خواندنِ سرودهای میهن‌دوستانه، و رفتن به دنبال منافع ملی و ترجیح دادن آنها بر منافع و ارزشهای دیگر. برخی نویسندگانْ ناسیونالیسم را به نیاز بشریِ عامی برای ''تعلق داشتن'' یا ''هویت'' مربوط می‌دانند؛ و بعضی دیگر به تلقیِ روانیِ ناخوشایندی در برابر گروهی که خودی نیست. در مقابل، کسانی دیگر ''ملت'' را پدیدهٔ سیاسیِ تمایزبخشی که تا پیش از روزگار جدید متداول نبوده به‌حساب می‌آورند. ملی‌گرایی طی دویست سال گذشته دربرگیرندهٔ گرایشی تاریخی بوده است برای ترسیم دوبارهٔ نقشهٔ جهان به‌منظور تأسیس ممالکی با کرسیِ رسمی در مجمع عمومیِ سازمان ملل متحد.[2] در هر حال، ناسیونالیسم اغلب حاویِ باری منفی هم هست که گاه بسیار ذهنی است: علاقهٔ من به تیم انگلیس تنها از سر وطنخواهیِ معقول است، اما *آن* اوباش استادیوم فوتبال نمونهٔ چرندبودنِ تعصبِ ناسیونالیستی‌اند. حالا در میانهٔ دههٔ ۱۹۹۰ به‌راحتی می‌توان ناسیونالیسم را تداعی‌کنندهٔ تنفرِ قومی و قتلگاه‌های بوسنی و ایرلند شمالی دانست.

در حالی که چنین اوصافی نمایانگر ابعاد مختلف مهمی از موضوع‌اند، غور در ناسیونالیسم به‌عنوان *ایدئولوژی* ما را ملزم می‌سازد زمینهٔ بحث را تا حدی محدود کنیم. به این مفهوم به‌عنوان مجموعه‌ای از عقاید می‌توان از دو زاویه نگریست.

اول، ناسیونالیسم را می‌توان ادعایی *عام* در باب مشروعیتِ دولتِ نوین به حساب آورد. بنا به توصیفی مشهور، ناسیونالیسم ''مکتبی فکری است که اوایل قرن نوزدهم در اروپا ابداع شد'' و ''قائل به این معنی است که بشریت طبیعتاً به

[1] H. Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*, revised edn, New York, 1965, 9.

[2] منطقاً نمی‌توان انگیزهٔ عمل یا طرز فکری را مؤخر بر خود آن رفتار دانست. جامعهٔ ملل و سازمان ملل متحد پدیده‌هایی‌اند مربوط به قرن بیستم، نه به ''دویست سال گذشته''.ـم.

ملتهایی تقسیم شده، و ملتها با خصلتهایی شناخته می‌شوند قابل تعیین، و تنها نوع مشروع حکومت، حکومت ملت است بر خویش".[۳] این تصویر رابطهٔ نزدیکی با آرای فلسفی و سیاسیِ اواخر عصر روشنگری و با وقایع پرتلاطم انقلاب فرانسه و سالهای بین ۱۷۸۹ و ۱۸۱۵ دارد.[۴] ناسیونالیسم درگیر مبارزه‌ای بنیادی با طرز فکرهای غالب شد که اقتدار سیاسی را ناشی از وراثت، حقوق الهی یا قوانین طبیعی می‌دانستند، اما ارتباط صریح چندانی بین فکرِ اجتماعِ سیاسی و هویت ملی یا سرزمین ملی قائل نگشت. در هر حال، ناسیونالیسم "ملت" را به‌عنوان جایگاه حقوق سیاسی مطرح کرد. تعهد و وفاداری بیش از هرچیزی متوجه ملت می‌شد و آزادی، وحدت، یکپارچگی و خلوص آن پایه‌ای برای عمل سیاسی به دست می‌داد. لازمهٔ این کار، ترسیم دوبارهٔ ساختارهای ایالتهای متفق، دوک‌نشین‌ها، قلمروهای "بی‌دولتِ" فئودالها و قبایل، و امپراتوریها طبق این الزامات جدید بود و الگوی سیاسی خاصی یعنی الگوی *ملت-دولت* را به‌عنوان شکلی عام پدید آورد.

در پایان قرن نوزدهم این مکتب فکری در اصلی کلی جای گرفته بود: اصل حق ملتها به تعیین سرنوشت خویش. در پی جنگ جهانی اول، از سوی قدرتهای پیروز در مذاکرات صلح ورسای و از سوی رهبری جدید انقلابی در روسیه به‌عنوان یکی از سنگ بناهای نظم سیاسی نوینی در قارهٔ اروپا در این قالب پذیرفته گشت. سپس در منشور سازمان ملل متحد گنجانده شد. این نکته ناسیونالیسم را، از یك نظر، در مجموعه‌ای از اصول کلیِ لیبرال و دموکراسی جای می‌دهد، اما تضمین نمی‌کند که ناسیونالیستها لزوماً در پی چنین اهدافی باشند. کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که سازمان ملل متحد سیمای سیاسیِ گونه‌گونی دارد. در دههٔ ۱۹۳۰ آدولف هیتلر برای تحقق وحدت آلمان به همان اصول توسل جست "تا ارزشمندترین عناصر در ملت را ... به‌منظور تعالی ملت آلمان ... به موقعیتی مقتدرانه ... متحد کند".[5]

3 E. Kedourie, *Nationalism*, London, Hutichinson, 1985, 9.

۴ تاریخ اول مربوط به سرنگونی رژیم سلطنتیِ فرانسه و تاریخ دوم سال شکست نهایی ناپلئون در جنگ واترلو است.ـم.

5 *Mein Kampf*, Boston, 1943, 479.

دوم، ملی‌گرایان در صحبت از ملت خودشان ادعاهای بخصوصی دارند. بدین قرار، ما نه با *ناسیونالیسم*، بلکه با *ناسیونالیسم‌های* متعددی سر و کار داریم. ملی‌گرایان نه تنها پیامی عام مطرح می‌کنند که برخی مؤلفان ممکن است آن را "فرا روایت"[6] بنامند بلکه شرحی نیز دربارهٔ اوضاع و احوال یگانهٔ ملت خاصی دارند که جانبدار آرمانِ آن هستند. چنین شرحهایی بیان‌کنندهٔ حدود و ثغور صحیح و کیفیت عضویت در آن ملت و دعاوی آن است. ملی‌گرایان به ردیابی تاریخ آن ملت، تاریخ وقایع مهم در تحولات آن، دوستان، متحدان، وطنخواهان، شهدا و خائنانِ آن می‌پردازند. فرهنگ آن، هویت و سنتها و ارزشهایی که آن ملت نمایندهٔ آنهاست و نیز اهداف آیندهٔ آن و شاید حتی بنا به عبارتی مردم‌پسند که در آمریکای قرن نوزدهم متداول بود "تقدیر مسلّم" آن هم مطرح می‌شود. در میان هوشمندانِ اهل ناسیونالیسم چندتایی فیلسوف هم بوده‌اند، اما آنان بیش از همه شاعر، موسیقیدان، عتیقه‌شناس و زبان‌شناسانی داشته‌اند که به کاوش در ساخته‌های فرهنگی، و ایجاد چیزهای فرهنگیِ تازه‌ای پرداخته‌اند که گمان می‌رود به زندگی آن ملت معنی می‌دهد. در این زمینه است که ناسیونالیسم نه به‌عنوان اصلی که بتوان آن را عقلاً تصدیق کرد، بلکه به‌عنوان چیزی غیرعقلانی و گره خورده با احساسها، عواطف و شورها نمایان می‌گردد.

مهمترین نیروهای محرّك عقاید ناسیونالیستی را شاید بتوان در سه بخش جمع کرد: فکر ملت‌ـدولت؛ اصل حاکمیت مردمی؛ و نظریه‌های رمانتیك فرهنگ. به نوبت به هر یك از اینها می‌پردازیم.

## ملت ـ دولت

شکل‌گیری تاریخیِ ملت‌ـدولت به پیش از تکامل مکتبهای فکریِ رسمیِ ناسیونالیسم بر می‌گردد. اواخر قرون وسطیٰ در سراسر اروپای غربی حکمرانان دودمانها و والامقام‌های سیاسی شروع به تقویت قدرتشان در سرزمینهای خویش کردند تا بر نظامهایی با یکپارچگیِ فزایندهٔ اقتصادی، مالیاتی، و قضایی حکم برانند، و بین نخبگان حاکم و بخشهای وسیعی از مردم در شکلهای

6 meta-narrative

مذهبی، زبانی و فرهنگی هماهنگی ایجاد کنند. این روند انسجام سیاسی و فرهنگی، یا "ملت‌سازی"، مردان و زنان را به این سمت برد که به خودشان بیشتر از لحاظ هویتی ملی که با وفاداری‌شان از نظر سیاسی تعریف می‌شود فکر کنند تا بر حسب ریشهٔ اجتماعی، قومی و قبیله‌ای که سرمنشأ آنها بود، یعنی "انگلیسی" یا "فرانسوی" باشند، نه ساکسون، گاسکون یا نورثامبریایی.[۷]

نتایج این گونه روندهای ملت‌سازی پیچیده بود و هست. پیش از همه، روابطی رقابت‌آمیز با دیگر دولتها راه انداخت. ملت-دولت‌های اروپا از نظر فرهنگی، نظامی و اقتصادی تجربه‌های سیاسیِ نیرومندی از کار در آمدند. پیشدستی‌کردن بر دولت همسایه می‌توانست امتیازهای عظیمی در بر داشته باشد، و انگیزه‌های نیرومندی برای همسایه‌ها وجود داشت که دل حریفان را با تقلیدکردن از آنها به دست بیاورند. انقلاب فرانسه با بسیج مردم علیه دشمنان داخلی و خارجی، اشاعهٔ لفّاظی‌های میهن‌پرستانه، بازسازی نهادهای دولتی، ایجاد ارتشهای خلقی و شکلهایی ابتدایی از برنامه‌ریزیِ اقتصادی و اجتماعی این روند ملت‌سازی را به نحو چشمگیری تند کرد. استراتژی‌پردازان در کشورهای همسایه که نظامهای سیاسیِ بسیار متفاوتی داشتند وادار به واکنش شدند. اوگوست گنایسناو،[۸] اصلاحگر ارتش پروس، دربارهٔ انقلاب فرانسه گفت:

> قدرت و قوت کل ملت فرانسه را به کار انداخت. چنانچه سایر ملل بخواهند موازنهٔ قوا دوباره برقرار شود، باید به سراغ این منابع بروند و از آنها استفاده کنند. ایشان می‌باید نتایج انقلاب را ملاحظه و از آن دو استفاده به عمل آورند. یکی برای قرار دادن کل نیروی ملت در جهت مقابله با دشمن و دیگر برای برکنار ماندن از خطرات وقوع انقلاب.[۹]

تنها همین روندهای دیالکتیکیِ بیرونی نیست که سبب تقلید می‌شود؛ روندهایی درونی هم در کار است. به گفتهٔ ارنست گلنر، جامعه‌شناس،[۱۰] انسجام

۷ Northumbria، ناحیه‌ای در شرق میانهٔ انگلستان.ـ م.

8 August Gneisnau

9 H. Steton-Watson, *Nations and States*, London, Methuen, 1977, 445.

10 Ernest Gellner

فرهنگهای ”رسمی“ یعنی زبان رسمیِ مملکت، پایهٔ برنامهٔ تعلیمات همگانی، مذهب رسمی، ”میراث عظیم“ ادبیات ملی کسانی را که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند پیرو آن شوند، یا به هر دلیلی بیرون نگه داشته می‌شوند، به حد شهروند درجهٔ دوم تقلیل می‌دهد. نارضاییِ ناشی از آنچه به گمان خود شخص ستم یا به حاشیه رانده شدن است مردان و زنان را بر می‌انگیزد تا هویت فرهنگیِ خویش را نه مایهٔ سرافکندگی که علامت افتخار بدانند. کناره‌گیری، انزوا و جدایی نیز مانند گفت و شنود و تلاش در پی انطباق فرهنگی و رفتارِ یکسان با سنتهای مختلف محرکی است برای دست‌زدن به عملِ سیاسی. و ممکن است، گرچه نه همیشه، نقطهٔ تمرکزی گردد برای ادعاهای مربوط به تعیین سرنوشت خویش.

در آخر، این روابط بین عقاید سنتی و تجدد الگوهای پیچیده‌ای ایجاد می‌کند. چیزی که اغلب ”کیفیت دوچهرهٔ ناسیونالیسم“ خوانده می‌شود یعنی توان نگریستن هم به گذشته و هم به آینده ذاتاً در طبیعت آن است. نیروی پویای ملت‌ـدولت نوین چنان است که شکاف فرهنگیِ میان مردمان چیزی که انگلیسی‌های عصر ویکتوریا، با دیدِ خُشکشان از دنیا، اسم آن را ”سطوح تمدن“ گذاشته بودند می‌تواند به‌سرعت عریض‌تر شود. دفاعِ بی‌قید و شرط از سنت ندرتاً موفق است و انگیزهٔ تلاشی می‌گردد برای یك جا گردآوردنِ کهنه و نو. راز موفقیت در احضار خدایان قبایل باستانی برای اجازهٔ استفاده از جنگ‌افزارِ ستمگران نهفته است. توسل به آنچه کهن و ازلی است به‌عنوان مبنایی که ملت از بستر آن دوبارهٔ سر بر خواهد آورد ستایش می‌شود.

## حاکمیتِ مردم

نویسنده‌ای ادعا کرده است که ایدئولوژی ناسیونالیسم چیزی بیش از ”انطباق مکتب عصر روشنگریِ حاکمیت مردم بر اجتماعات ملی نیست. بقیهٔ ایدئولوژیِ ناسیونالیسمْ لفّاظی است.“[11] این نظر، گرچه موضوع را خیلی ساده می‌بیند، فکر پشت ناسیونالیسم نوین را به‌درستی با اصول لیبرال و رادیکالِ قرن

[11] Quoted in B. Shafer, *Faces of Nationalism*, New York, Harcourt Brace Janovitch, 1972, 64.

هجدهم یکی می‌داند، اصولی که مشروعیت حکومت را بر پایهٔ حقوق مردم و رضامندی آنها به حکومت‌شدن گذاشت. *اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروندان* (۱۷۸۹) ''مردم'' را با ''ملت'' یکی می‌دانست و می‌گفت ''اصول حاکمیت در ملت نهفته است''، در حالی که سی‌یِس،[۱۲] ایدئولوژیست انقلابی، ادعا می‌کرد:

> طبقهٔ سه پذیرای هر چیزی است که مربوط به ملت باشد. در هر ملتِ آزادی، و هر ملتی باید آزاد باشد، این تنها یکی از راههای خاتمه دادن به اختلافاتِ مربوط به قانونِ اساسی است که نه با روی آوردن به اشخاص سرشناس، بلکه به اتکای خود ملت انجام می‌گیرد.

توسل به ملی‌گرایی در این مفهوم را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد. اول، از این نظر که دربرگیرندهٔ ادامهٔ دید متفکران جمهوریخواه قرن هجدهم، مانند روسو، است که نظریه‌های فردگرایانهٔ لیبرال دربارهٔ حکومت که جان لاك و دیگران پروراندند پیوندهای همبستگی و وفاداریهایی که اعضای جامعهٔ سیاسی در برابر یکدیگر و در برابر خود مملکت احساس می‌کنند، و باید احساس کنند، به حساب نمی‌آورد. به اعتقاد آنها ملاط پیونددهندهٔ جامعه ''وطنخواهی'' است. اما اگر وطنخواهی قرار است واقعیت داشته باشد، باید نه تنها وفاداری به مملکت، بلکه غنای پیوندهایی عاطفیِ آنهایی هم را که با تعاطیِ جدید و عامِ اجتماعِ دموکراتیك به یکدیگر پیوند می‌خورند دربرگیرد. دوم، از لحاظ عمل‌گرایانه، آنهایی که به آرمانِ آزادی روی آوردند در همهٔ موارد اقلیتهایی بودند محصور در دریایی از بی‌تفاوتی، جهلِ روستایی و دولتهایی سلطنتی و دشمن‌خو. کسانی که در چنان شرایطی مدافع حقوق سیاسی بودند لزوماً باید اتحادهایی مردمی را که از تقسیمهای سیاسی و اجتماعیِ موجود تابعیت نمی‌کرد به هم جوش بدهند تا وزنهٔ تعادلی در برابر قدرت حاکمان ایجاد شود. بخشی اساسی از این کار، تعریف هویت در مفهومی گسترده‌تر بود تا طبقات اجتماعی، گروههای قومی، قبیله‌ای و مجامع مذهبی را دربرگیرد و از حد آنها

[۱۲] Abbé Sieyès، نویسندهٔ انقلابی فرانسه که در به قدرت رساندنِ ناپلئون بناپارت در کودتای ۱۷۹۹ نقش داشت. *طبقهٔ سوم چیست؟* کتاب مهم اوست.ـم.

فراتر برود. این تعریفِ ملت بود ـــ یعنی همهٔ آنهایی که، بی‌توجه به تقسیمهایشان، نمایندهٔ آرمان مردم بودند.

رادیکالیسمِ لائیک[۱۳] زبان ملت را به کار گرفت، اما به‌ندرت پیش می‌آمد که زبانی برای ملتَ اختراع کند. این زبان طی تاریخ در خدمت ''ملت سیاسی'' یا به بیان سی‌یِس، همان ''اشخاص سرشناس'' بود که به‌طور سنتی اقتدار داشت. و محافظه‌کاران از بازاندیشی در این زبان به منظور دفاع از اصول استقراریافتهٔ حکومت در برابر حریفان سیاسی‌شان کوتاهی نکردند. مثلاً، ادموند بِرك با توصیف ملت انگلیس به‌عنوان اجتماعی از طبقات که در موقعیتهای نابرابرند و طی تاریخ تکامل‌یافته‌اند و حول محورِ رهبران و نهادهای سنتی خویش سازمان یافته‌اند به معارضه با عقاید انقلابیِ فرانسه پرداخت. دیزرِیلی روشن کرد که مردم و ملت کلاً متمایز از یکدیگرند و گفت ''ملت در حالت از هم پاشیدگی تبدیل به مردم می‌شود''. یعنی زمانی که مفهوم ملت شناخته شده باشد این سؤال که چه کسانی نمایندگان و رهبران مشروع آن هستند مطرح می‌شود. نه چپ از انحصارِ ذاتی در الفاظ و نمادهای هویت ملی برخوردار بود و نه راست، و بنابراین اندیشهٔ وجود ملت از نظر ایدئولوژیك موضوع جر و بحث و مجادله شد.

## رمانتیسم

رابطهٔ میان ناسیونالیسم و مفهوم فرهنگ هم موضوع جر و بحث‌های بسیار بوده است. برخی نویسندگان بین ایدئولوژی ***ناسیونالیسمِ سیاسی*** که هدف آن تأمین حقوق سیاسی و شهروندی، و ***ناسیونالیسم فرهنگی*** که معتقد به حفظ و اشاعهٔ نمادها و ارزشهای فرهنگی است فرق بسیار قائلند. اما حد فاصل مشخصی وجود ندارد. فرهنگ نشانه‌ای است برای هویت. ناسیونالیسم کلاً مردمان، فرهنگها و ممالك را بخشهایی از یك کلیتِ واحد می‌داند. برخوردهای فرهنگیِ

۱۳ کلمهٔ فرانسهٔ laïque، در مقابل واژهٔ انگلیسی secular، به‌معنی جدا بودنِ حکومت و قانون اساسی از مذهب و بی‌طرفیِ دولت در برابر مذاهبی است که در جامعه پیرو دارد یا ممکن است بعداً پیرو پیدا کند. در فارسی هنوز برای این مفهوم واژه‌ای منفرد رایج نشده است.ـم.

زاییدهٔ تغییرات سیاسی و اقتصادی و نیز دگرگونی در عقاید، زبان و آگاهی است که تا حدی در پشت آن نهفته است. اما کسانی هم هستند که از نظر حرفه‌ای در ایجاد یا استفاده از مصنوعات فرهنگی منافعی دارند عالمان علوم الهی، شاعران، موسیقیدانان، هنرمندان، زبان‌شناسان، کشیشیان. و منافع آنهاست که سبب پیدایشِ یك رشته مضامین متفاوت در داخل مفهوم ملیّت شده است.

در نیمهٔ قرن هجدهم، مُدهای فرهنگی و فکری رو به تغییرات اساسی گذاشت. این واکنشی بود هم از ناحیهٔ فلسفه‌های مادی‌گرایی، خردگرایی و فایده‌گراییِ آن عهد، و هم به زرق و برق و سبکهای پرتکلفِ فرهنگ خواص که خروار خروار در دربارهای بزرگ و خانه‌های تجمل‌پرستان اروپا به نمایش در می‌آمد. این موضوع در جنبش فرهنگی و فلسفی، رمانتیسم نام گرفت. رمانتیسم بیشتر بر قهرمانانه تأکید داشت تا بر عادی؛ بر روح تا بر جسم؛ بر عاطفی و غریزی؛ بر قلب و نه بر سر. اهداف آن انگشت‌گذاشتن بر سترونیِ روحیِ "عصر ماشین"، خُردشدنِ فردیت زیر فشار برای همسان‌کردن، ساختار بیروح دولتِ فایده‌گرا، و محدودیت‌های عقلیِ مکاتب لائیك و مادی‌گرا بود که چشمگیرتر از همه در "علم شومِ" اقتصاد سیاسی جمع شده بود. اصالت را باید در طبیعت و در اخلاق عامهٔ مردم عادی یافت. زبان مردم یا، اگر پاره‌پاره یا غیرقابل درك باشد، چیزی که زبان‌شناسان بتوانند به‌عنوان زبان منسجمِ ادبی سر هم کنند سرشار از معانی جدید و مهم است. برای رسیدن به عمل صحیح، تاریخ و سنتْ راهبرهای ارزشمندتری‌اند تا عقل عام. فضیلت را باید در گذشته، در جوامع بدوی، روزگار کفر سده‌های تاریك یا در تمدنِ قرون وسطی، پیش از آنکه تمدن سر رسید و آن را به فساد کشاند، جستجو کرد.

در ابتدا آلمان محیط پرورندهٔ ناسیونالیسمِ فرهنگی بود. پدر این تحول، یوهان گوتفرید فون هِردِر[14] (۱۸۰۳-۱۷۴۴)، عَمیقاً از اقتباس روز افزون زبان فرانسه از سوی نخبگان آلمان، مُدهای فرانسوی و آنچه به‌نظرش فلسفه‌های سطحیِ عصر روشنگریِ فرانسه می‌رسید و جای سنتهای عظیم فلسفه، الهیات و ادبیات موجود در زبان آلمانی را می‌گرفت تنفر داشت. به اعتقاد او هر زبانی

14 Gottfried von Herder

حاوی روح متمایز یك مردم (*Volkgeist*) است و هر مردمی می‌توانند کمکی مشخص به تمدن بشری بکنند. همان‌گونه که خدا یکی است اما تجلیّاتِ آن بسیار است، نژاد بشر هم که آفریدهٔ اوست دارای وحدتی است بر پایهٔ تنوع. بر این قرار، محو یا غلبهٔ فرهنگی (حتی نسبت به مردم اسلاو، که در پروس، سرزمین اجدادی هِردِر، چنان مورد تنفر بودند) خلاف ارادهٔ خداوند در آفرینشِ "مِلل" به‌عنوان آحاد طبیعی بشریت است. وقتیِ ارتش فرانسه اتریش و پروس را در ۷ـ۱۸۰۶ شکست داد، فیلسوفانی مانند یوهان فیخته (۱۸۱۴ـ۱۷۶۲) در ***خطابیه‌هایی به ملت آلمان*** این مکتب فکری را با برنامه‌ای سیاسی همراه کردند. فرهنگ متمایزی را که در زبان آلمانی وجود دارد تنها با متحد کردن کسانی که به این زبان سخن می‌گویند در مملکتی همتای فرانسه می‌توان حفظ کرد.

ناسیونالیسم برای بهره‌گرفتن از روح رمانتیسم در موقعیتی یگانه بود. در آزادی و در زندگی ملت می‌توان گنجینهٔ ارزشهایی اخلاقی و تعهداتی عاطفی یافت که خلأ ناشی از محوشدنِ ایمان سنتی به مذهب را پر کند. ملت فراهم‌کنندهٔ نیرویی روحانی علیه مادّی‌گری و لائیسم، و منبعی برای اعتقاد در عصر شك و بی‌تفاوتی است.

همراه با آمدن و رفتنِ ادواریِ مُدهای روشنفکرانه از اوایل قرن نوزدهم، یك رشته جنبشهای نو-رمانتیك، پسارمانتیك و پسامدرنیست ظهور کرده‌اند که مایهٔ تقویت پیوند فرهنگ و سیاست، هویت شخصی و جمعی، و ماهیت دولت شده‌اند. دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ چنین دوره‌ای از کار در آمده‌اند: فلسفه‌های مدرن‌گرایِ قائل به رشد اقتصادیِ نامحدود، برنامه‌ریزیِ نظری و بهره‌برداری‌های تکنوکراتیك در معرض حملات مداومِ روشنفکرانه بوده‌اند. سیاستِ رفتن در پی هویت بار دیگر مد شده است.

اما ناسیونالیسمِ فرهنگی همواره گوناگونی‌ها و ناهمخوانی‌های عمیقی به همراه داشته است. یکی از آنها رابطهٔ بین فرهنگ "بالا" و "پائین" است — زبان مردم "واقعی" و زبانی که در حیطهٔ عمومی روی صحنه می‌رود. برای مثال، دبلیو. بی. یِیتس،[15] چهرهٔ پیشرو نوزاییِ ادبیِ ایرلند در دههٔ ۱۸۹۰، "نوع

[15] W.B. Yeats

کم‌اطلاع‌ترِ تبلیغاتچیِ طرفدار زبان گالیك"[۱۶] را که "چیزی نگفته یا نیندیشیده که در گالیكِ روستایی موجود نباشد" محکوم می‌کرد.[۱۷] ناسیونالیسمِ فرهنگی اغلب زایندهٔ مطلق‌گرایی در اخلاق و سبب قضاوت سیاسیِ نادرست می‌گردد. هیو مك‌درمِد،[۱۸] شاعر انقلابی اسکاتلندی، دربارهٔ همرزمش در مبارزات ملیت‌خواهانه می‌گفت: "من به جان مکورمیك ذره‌ای اهمیت نمی‌دهم، چون معتقد به سیاستِ عملی بود و برای هنر و فرهنگ وقت نمی‌گذاشت. برای اسکاتلند هنر و فرهنگ یعنی همه چیز. همه می‌دانند که‌سیاستِ عملی یعنی یاوه".[۱۹] و حرف آخر اینکه میان آن نوع چندگانگیِ فرهنگی که هِردِر به آن عقیده داشت و مواردی که اعتقاد به ارزشهای نهفته در فرهنگِ خویش مبنای ستمکاری می‌شود کشمکش وجود دارد.

## مفهوم ملت

بدین قرار، ملی‌گرایان ملت را نقطهٔ تمرکز زندگی انسان برای خدمت به انواعی گوناگون از برنامه‌های سیاسی قلمداد کرده‌اند: از جمله برای بسیج سیاسی، دموکراسی، دفاع از مرز و بوم، رشد اقتصادی، حفظ سنتها و احیای معنوی. اما ملت چیست؟ چگونه می‌توان بین آن و دیگر شکلهای اجتماعات انسانی فرق گذاشت؟

پیش از همه چیز، ملت نامیدنِ یك مردم یا اجتماع نه تنها توصیف، که به‌رسمیت *شناختنِ* مشروعیت آن به‌عنوان عاملِ خودمختارِ سیاسی هم هست. سازمان ملل مرکب از دولتهایِ آن مردمانی است که حاکمیت و حق تعیین سرنوشت‌شان از سوی جامعهٔ بین‌المللی به رسمیت شناخته شده باشد. اقلیتهای قومی ممکن است حقوقی داشته باشند؛ اما، به بیان منشورِ سازمان ملل متحد، اینها حقوق اقلیتند، نه حق تعیین سرنوشت. انکار تمام و کمال حقوق ملیّت همراه با توسل به یك رشته مفاهیم از نوعی متفاوت است: در این حالت ما نه از

۱۶ ریشهٔ زبانهایی که در ایرلند و اسکاتلند به دو گونهٔ متفاوت رواج دارد.ـ م.

17 Quoted in F.S.L. Lyons, *Ireland since the Famine*, London, Fontana, 1973, 244.

18 Hugh MacDiarmid

19 I. McLean, 'The Rise and Fall of the SNP', *Political Studies*, 18, 1970.

ناسیونالیسم که از جمع، قبیله، فرقه یا قوم حرف می‌زنیم. بنابراین، ملتها گروههای قومیِ صِرف نیستند، بلکه جوامعی بالفعل یا بالقوه سیاسی‌اند. اما چه چیزی آنان را واجد شرایط برای چنین جایگاهی می‌کند؟ چگونه توسل به حق تعیین سرنوشت مشروعیت می‌یابد؟

ارنست رنان، نویسندهٔ فرانسوی قرن نوزدهم، بر این نظر بود که ملت "یك روح، یك اصلِ معنوی" است و دارای آگاهی‌ای است نزدیك به "همه‌پرسیِ هر روزه‌ای از مردم". این توصیف نظریهٔ اصحاب جمهوریخواهی در باب شهروندیِ فعالانهٔ را به نتایجی بی‌معنی می‌رساند، اما این نکته را روشن می‌کند که کسب خودآگاهیِ ملی و شخصیت ملی در مرکز کل اهداف ملی‌گرایان است. در واقعیت نیز از آنجا که کمتر مردمانی چنین وحدتی روحی از خود نشان می‌دهند، بیشتر ناسیونالیست‌ها ناچارند از جای ساده‌تری شروع کنند. اینان در میان فعل و انفعالات و روابط پیچیدهٔ جوامع، حد فاصل‌ها و شکافهای انسانی به دنبال معیارهایی قاطع و عینی برای ملیت می‌گردند. نزد برخی ناسیونالیست‌ها "مرزهایی ملی" وجود دارد: دریاها، کوهها، رودخانه‌ها و جنگلهایی که حدود ملت‌ـدولت‌های بالقوه را تعیین می‌کنند. کسانی دیگر در پی معیارهای عینیِ اجتماعی می‌گردند: داشتن زبانی مشترك، تجربهٔ تاریخیِ مشترك، خودمختاریِ سیاسی از زمانهای پیش، مذهب، ریشه‌های نژادی و یکپارچگیِ اقتصادی. ملی‌گرایان در بر پا کردن بساط سیاسی‌شان همواره در پی ادعاهای طول عمر و سابقهٔ دراز می‌روند، یعنی سر منشأهای ملت در تمدنی عظیم که امروز به‌طرزی غم‌انگیز از میان رفته، یا اصلی دیرین که در مه و غبار تاریخ گم شده است و اکنون پس از زمانی دراز که از فراموش یا سرکوبی شدنش می‌گذرد احیا می‌گردد. اما بیشتر تحقیقات بیانگر این معنی است که حتی وقتی ملتهای امروزی ریشه در گذشته دارند، به این سبب به‌عنوان ملت به وجود می‌آیند که خود ناسیونالیست‌ها تصورِ وجود چنین ملتی را از میان انبوه در هم و برهمِ مفروضات تاریخی و قوم‌شناسی سر هم می‌کنند. همچنان که نویسنده‌ای اینِ عقیده را در عبارتی مشهور بیان کرده است، ملتها *اجتماعاتی‌اند در تصّور*.[۲۰]

[20] B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London, 1991.

مسئله از جایی شروع می‌شود که تصورات و پندارها به هم می‌رسند و با هم برخورد پیدا می‌کنند. در اروپای قرن نوزدهم که ملی‌گرایان دست به کار انطباق اصل تعیین سرنوشت اقوام به‌عنوان راه‌حلی برای مصیبتِ ستم سیاسی و فرهنگی شدند، خود را با پرسشهایی پرمسئله رو به رو دیدند. مثلاً، آیا جغرافیا پایهٔ مشخصی برای ملت‌بودن جزیرهٔ ایرلند به حساب می‌آید یا مجمع‌الجزایر بریتانیا تشکیل‌دهندهٔ اساس اولیهٔ یك ملت واحد است؟ آیا تفاوت میان اولسترِ پروتستان و صنعتی، و نواحیِ روستایی و کاتولیك در جنوب سبب پیدایش دو ملت گشت؟ زوال زبان ایرلندی نشانهٔ پایان یك ملت است یا الهام‌بخشِ ایجاد دوبارهٔ یك ملت؟ اسلاوهای جنوب یوگسلاوی که زبان صربی-کروات مشابهی دارند اما ریشه‌هایشان از نظر کاتولیك رُمی و ارتدوکس بودن متفاوت است یك ملت، دو ملت، یا بخشهایی از ملتِ بزرگترِ پان‌اسلاوند؟ این پرسشها ماهیت بحث را عوض کرد. آزادی نداشتنِ ملتها منشأ مسائل آن عصر شناخته شد. اکنون چنین به نظر می‌رسید که رفتن پی حق تعیین سرنوشت نه تنها جواب نیست، بلکه مسئلهٔ تازه‌ای است بالقوه غامض‌تر از مسئلهٔ پیشین. ''مسئلهٔ ملیّت'' این بود: با این دعاوی متناقض چه باید کرد؟

یکی از راهها این بود که سعی کنند بین دو نوع ناسیونالیسم تفاوت بگذارند: ناسیونالیسم ''خوب'' و ناسیونالیسم ''بد''؛ ''پیشرو'' و ''ارتجاعی''. این کار کلاً به دو مفهوم مخالف از ملت پیوند خورده است. از یك سو، چیزی است که آن را می‌توان ملت ''مدنی'' نامید، یعنی مجموعه‌ای از شهروندانِ برابر که گرد هم آمدنشان با فرهنگی مدنی تعریف می‌شود که چندگانگی‌گرا، اهل مدارا و مبتنی بر به رسمیت شناختنِ این معنی است که افراد صرف نظر از ریشه‌های نژادی، قومی و فرهنگی حقوقی دارند، یا مبتنی بر مشروعیت مساوی برای تمام گروههای فرهنگی باشد. از سوی دیگر، چیزی هست که می‌توانیم آن را ملت ''قومی'' بنامیم و در وهلهٔ نخست با هویت قومی و فرهنگی‌اش پیش از ورود به مرحلهٔ سیاسی تعریف می‌شود که در مورد آن اعتقاد بر این است که عضویت سیاسی در جامعه نه جدا از زمینهٔ تاریخی یا وراثتی مشترك، که نتیجهٔ سهیم‌بودن در آن است.

نویسندگان بسیاری عناوین متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند تا به غور در این دو

مفهوم کمك کنند، مانند تفاوت میان ناسیونالیسم "احیایی"[۲۱] و "بنیادی"، "لیبرال" و "قبیله‌ای"، "باز" و "بسته".[۲۲] برخی نویسندگان این تفاوت را به تحول اروپا بین ملتهای "غربی"، که از نظر تاریخی به مجموع فرهنگ ملیِ "بالا"یی با ریشه در تمدن اروپایی دسترسی داشتند، و ملتهای "شرقی"، با فرهنگهای اساساً محدود و محلیِ روستایی، مربوط می‌دانند. کسانی دیگر تکامل "اندام‌واره" یا تدریجی هویت سیاسی در اوایل دورهٔ ملت ـ دولت را با تلاشهای تدارك دیده شده برای ملت‌سازی در دوران اخیر مقایسه کرده‌اند. مارکسیسم کلاسیك خصلت "پیشروِ" "ناسیونالیسم بورژوایی" را، که در روند ایجادِ دولتها و اقتصادهای نوین به سیاست اجازه می‌داد از ورای حدود و ثغور ملی بگذرد و به مرحلهٔ بالاترِ همبستگیِ طبقهٔ کارگر برسد، در برابر ناسیونالیسم‌های عامه‌گرا، و بالقوه ارتجاعی، می‌گذاشت که به گفتهٔ انگلس انگار از "مجسمه‌های موزهٔ مردم‌شناسی" بیرون زده باشد.

اینها نمایانگر مفاهیمی انتزاعی از ملت‌اند. در واقع، همچنان که خواهیم دید، هیچ‌گاه تفکیکی کاملاً مشخص میان جنبه‌های تاریك و روشن ناسیونالیسم ممکن نبوده است. اما این تمایز مهمی است که به ما کمك می‌کند بعضی از مسائل بعدیِ ناسیونالیسم را روشن کنیم.

## تأثیر ناسیونالیسم

در این بخش به تأثیر ناسیونالیسم در سه عرصهٔ متفاوت و از سه دیدگاه خواهیم پرداخت. در قسمت اول بررسی می‌کنیم که اروپا، که فکر ملت ـ دولت را ابداع کرد، در به عمل رساندن آن تا چه حد توانا بود. دوم پیوند ناسیونالیسم اروپایی و ضدیت با اروپا را در جاهایی از جهان که امپریالیسم بر آن اثر گذاشت بررسی می‌کنیم. سوم به بررسی ظهور ناسیونالیسم در ممالك دموکراتیك نوین، با تأکید بر بریتانیا، می‌پردازیم.

[۲۱] مؤلف کلمهٔ ایتالیایی Risorgimento، به‌معنی رستاخیز، را که عنوان جنبش میانهٔ قرن نوزدهم برای آزادسازی و اتحاد ایتالیاست به‌عنوان صفتی عام برای این گونه ملی‌گرایی به کار می‌برد.ـ م.

[22] P. Alter, *Nationalism*, London, Arnold, 1989, ch. 1.

**ناسیونالیسم اروپایی**

جوزِپه ماتسینی[۲۳] ایتالیایی (۷۲-۱۸۰۵) تصوری خوشبینانه را که در اروپای اوایل قرن نوزدهم پشت فکر ناسیونالیسم بود بهتر از همه بیان کرد. ماتسینی در سرزمینی زاده شد که هویت سیاسی‌اش همراه با امپراتوران روم از میان رفته بود و دولتچه‌هایش گرچه اسماً زیر قیمومت اتریش قرار داشت، عملاً بازیچه‌ای بود در سیاست بین‌المللی قدرتها. ماهیت انقلابی سازمانهای ''ایتالیای جوان'' و ''اروپای جوانِ'' ماتسینی پاسخی بود مشخص به سیاستهای سلطه‌جویانهٔ آن زمان، و نوشته‌هایش الهام‌بخشِ ملی‌گرایان در بسیاری جاهای دیگر شد. آن نوشته‌ها بیانگر روح رمانتیسم، عقاید دموکراتیك و مفاهیم پیشرفت اجتماعیِ منبعث از متفکرانی همچون سن‌سیمون بود. ماتسینی خواستار وحدت ایتالیا بود و اعتقاد داشت حق تعیین سرنوشت ملی برای اروپا صلح، رونق، آزادی، همکاری و پیشرفت به همراه خواهد داشت و مبنای تقاضاهایش ''تصوری تاریخی و فلسفی'' بود:

> نشاندن اصول حاکمیت ملی به جای سلطنت فئودالی ... که قدمی است لازم در جهت تعاون و تقسیم کار؛ تشکّل نیروهای معنوی، فکری و اقتصادی ... برای همکاری در جهت بهبود اوضاع کل خانوادهٔ بشری و افزایش ثروت جمعی.

ماتسینی اعتقاد داشت مردم در حالت ملت بودن وظیفهٔ خدمت به انسانهای دیگر و به خداوند، که دستهای او را در کار جهان می‌دید، به انجام می‌رسانند: ''نه پاپ و نه پادشاه، فقط خدا و مردم راه آینده را به روی ما خواهند گشود''. هردوی آنها تضمین‌کنندهٔ صلح و همکاری‌اند. جنگ ناشی از بربریت فئودالی است، اما مشیّت خداوند جهان را به صورت ''مرزهایی طبیعی'' شکل بخشیده که در درون آنها ملتها می‌توانند بر حسب هویت خویش زندگی کنند. این به‌وضوح نمایانگر ملت ایتالیای واحدی بود (گرچه ماتسینی در تعریف مرزهای طبیعی در جاهای دیگر گرفتار مشکل شد). یك ایتالیای واحد رسالتی تمدن‌بخش هم داشت:

23 Giuseppe Mazzini

> و همان گونه که رمِ پاپها ... جانشین رم سزارها شد ... رمِ مردم جانشین هر دو خواهد گشت تا اروپا، آمریکا و هر جای دیگر ارض مسکون را در ایمانی که فکر و عمل را یکی می‌کند متحد سازد.[۲۴]

ماتسینی معتقد بود که هویت ملی ذاتی است و همهٔ ادعاهای ملی با هم سازگارند. تصور او از ملت، واحد سرزمینیِ بزرگی بود دارای تمدنی شکوفا و جهانشمول، با سنتهای دیرپای تاریخی. و احساس می‌کرد که "بیداری ملی" طغیانی است علیه رژیمهای ستمگر و محافظه‌کار. کل این عقاید معیوب بود.

در سال ۱۸۴۸، سال انقلاب، جنبشهای ملی‌گرای لیبرال در سراسر اروپا در برابر نظام مستقر قد برافراشتند و تقریباً در همه جا شکست خوردند. این وقایع از سه جهت اهمیت داشت. اول، ابتکار عمل برای ملت ساختن در بخشهای مهمی از اروپا از دست جناح چپ به دست جناح راست افتاد. پرنس فون بولو،[۲۵] که بعدها صدراعظم آلمان شد، دربارهٔ این تغییر چنین نظر داد:

> ابتدا لیبرالها بودند که فکر وحدت آلمان را مطرح کردند و آن را در میان مردم رواج دادند.... این هدف از راهی که آنها دنبال می‌کردند قابل حصول نبود. بعد سیاست محافظه‌کار ناچار شد قدم به میدان گذارد تا، به گفتهٔ بیسمارك، فکر لیبرالی را با عمل محافظه‌کارانه تحقق بخشد.[۲۶]

سیاست واقع‌بینانه، جنگ و دیپلماسی جانشین آرمانگراییِ انقلابی گشت و بر پایهٔ آنها بود که ملتهایی مانند آلمان و ایتالیا پا به‌عرصهٔ نظام دولتهای اروپا گذاشتند.

دوم، ملی‌شدن دولت همراه با تلاشهایی مداوم برای ایجاد اقتصادهای ملی از راه حمایت اقتصادی بود. تجارت آزاد و اقتصادِ مبتنی بر آزاد گذاشتن بازار، همچنان که فریدریش لیست (۱۸۴۶-۱۷۸۹) پیشتر ضمن خواست حمایت از اقتصاد آلمان اعلام کرده بود، نه اصولی عام بلکه سیاستی تلقی می‌شد که بریتانیا را در توسعهٔ اقتصادی پیش نگه می‌داشت. صنعتی‌شدنِ سریع تضادِ طبقاتی را

24 G. Mazzini, 'To the Italian', *The Duties of Man and Other Essays*, London, Dent, 1907.

25 Prince von Bülow

26 *Imperial Germany*, London, 1914, 139.

تشدید می‌کرد و عملکرد سیاسی ناسیونالیسم هرچه بیشتر این می‌شد که ملت را در برابر سیاستهای تندروانه و سوسیالیستی همبسته نگه دارد.

سوم، ناسیونالیسم‌های موفق به این فرض روی می‌آوردند که رسالت متمدن کردن دنیا با آنهاست. همچنان که در نقل قول پیشین دیدیم، این حتی در دیدگاه ماتسینی هم مستتر بود. ملتها مرزهایشان را هم در اروپا و هم در سراسر جهان گسترش می‌دادند، برنامه‌های اشاعهٔ فرهنگ خویش و همسان‌سازیِ فرهنگی‌شان را تقویت می‌کردند و، به گفتهٔ جوزف چمبرلن، سیاستمدار بریتانیایی، ”یاد می‌گرفتند که امپراتوری‌وار فکر کنند“. فکر برابر کردن شأن ملی خویش با دیگران که هِردِر مطرح کرد، و از همان ابتدا در تنگنا بود، وارونه شد، بدین معنی که ملتهای اروپایی وظیفهٔ خود دیدند فرهنگی برتر را در میان ملتهای کمتر متمدن رواج دهند.

سرانجام، در اروپا تلاش برای ایجاد ملتهایی آزادمنش همیشه به پیدایش جوامعی مدنی که در آنها اقلیتهای ملی و فرهنگی بتوانند جای خود را پیدا کنند منجر نشد. در عوض، بیداریِ ملیِ را بیشتر کرد. لابه‌لای امپراتوریهای بزرگ اروپا در شرق اروپا و بالکان لحاف چهل تکه‌ای از مردمانی جور واجور در مناطقی زندگی می‌کردند با مرزهای ناروشن و مورد اختلاف و هویتهای مذهبی، زبانی و فرهنگیِ مخلوط و مشترك. انقلابهای سال ۱۸۴۸ نشان داد که بسیاری از این مردم را کشیشهای متحجر، متعصبهای عوام‌فریب و دودمانهایی سلطنتی که از لحاظ اخلاقی اهل خوب و بد کردن نیستند می‌توانند علیه افکار لیبرال بسیج کنند. جان استوارت میل می‌نالید که ”احساسات ملی‌گرایانه به حدی بر عشق به آزادی فائق آمده که مردم مایل هستند در خُردکردنِ آزادی و استقلال هر ملتی که از نژاد و زبان خودشان نباشد با حکمرانان خویش همدستی نمایند“. اما حتی آنچه در ظاهراً لیبرالیسمِ روشن‌بینانه می‌نمود می‌توانست بد از آب در آید. در سال ۱۸۶۷ مجارستان در چهارچوب امپراتوری هابسبورگ خودمختاری گرفت و صاحب اساسی لیبرال برای حکومت و دولت و سیاستی ملی در مورد اقلیتها شد که تصورات ملت دربارهٔ اقوام و سرزمین را بکلی به هم ریخت: ”کلیهٔ اهالی مجارستان تشکیل ملتی واحد می‌دهند که عبارت باشد از ملت لایتجزیٰ و متحد مجار، و عموم شهروندان صرف نظر از ملیّت متعلق به آن هستند.“

بسیج مردمان در چنین شرایطی بعدها متضمن این معنی بوده است که اروپا بشکهٔ باروتی باشد محتوی جنگ و تضاد. هم لرد اَکتن،[۲۷] مورخ لیبرال عصر ویکتوریا، و هم گروهی جامعه‌شناس که کلاً با عنوان "اتریشی-مارکسیست"[۲۸] شناخته می‌شدند در آستانهٔ جنگ اول جهانی در نوشته‌هایشان با این نظر موافقت کردند که به اجرا گذاشتنِ اصل حق تعیین سرنوشت در مورد این مناطق هم غیرعملی است و هم بالقوه فاجعه‌بار. اَکتن در پی رژیم سلطنتیِ لیبرالی بود، اتریشی-مارکسیست‌ها پی دولتی سوسیالیست بودند، اما هر دو اعتقاد داشتند تنها راه‌حلی منصفانه و پایدار خواهد بود که متضمن شناساییِ تنوع هویتهای فرهنگی و اجتماعی به‌عنوان عناصر اساسیِ مملکتی کثرت‌گرا باشد. تاریخ این نظرها را کنار زد. ترور آرشیدوك فردیناندِ اتریشی به‌دست یك صرب در سال ۱۹۱۴ جنگ میان قدرتهای اروپا را جلو انداخت. پس از سال ۱۹۱۷، امپراتوریهای قدیمی اروپا پاره‌پاره شدند و دولتهای جدیدی مانند یوگسلاوی، چکسلواکی و لهستان سر بر آوردند، اما رعایت سه اصل متضاد برای حفظ صلح در اروپا ناممکن از آب در آمد: حق تعیین سرنوشت؛ حمایت از حقوق اقلیتها؛ و محدود کردنِ اندازه و قدرت ملتهایی "ناآرام" مانند آلمان و ایتالیا. فاشیسم توانست از تمام این تنشها به سود خود بهره بگیرد و در سال ۱۹۳۹ اروپا را به جنگ جهانی دوم بکشاند.

از پایان جنگ جهانی دوم تا امروز دو تجربه در اروپا به عمل آمده که بازتاب اعتقاد اَکتن است، که مملکتِ قومی تحقق‌ناپذیر است، برای آزادی خطرناك است، دستخوش وسوسهٔ استراتژی خودکفاییِ اقتصادی می‌شود که نقض غرض است، و جنگ‌آفرین است. یکی، اتحادیهٔ اروپا که از همکاری مصلحت‌اندیشانهٔ اجتماعی و اقتصادی سر بر آورد و عمدتاً بر پایهٔ اصول لیبرال و دموکراتیكِ دولت مدنی استوار گشت موفق بوده است. جنبشهای متمایل به یکپارچگیِ سیاسی ناگزیر با مقاومت منافع خاصی در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی روبه‌رو می‌شود. علاوه‌بر این، سبب تحریك دقیقاً همان احساسات محلی، میهن‌دوستانه

27 Lord Acton

28 'Austro-Marxists'

و ملی‌گرایانه‌ای می‌گردد که قرار است، در دراز مدت، آنها را کاهش دهد. تصورات جدید از "اروپایی‌گری" و شهروندیِ اروپا مدام سؤالهای مهم دیگری دربارهٔ هویت مطرح می‌کند. با وجود این، پیوند ملتها و فراملی‌گرایی،[29] تا اینجای کار، لرزان اما مؤثر بوده است. تجربهٔ دوم، امپراتوری شوروی، از نظر تئوری مبتنی بر همبستگی بین‌المللیِ پرولتاریا از روای مرزهای ملی اما، در واقع، دولتی امپراتوری و متمرکز بود که بر نظامی پهناور و مرکب از چندین ملیت و قوم حکم می‌راند و با شیوهٔ تفرقه بینداز و حکومت کن و سرکوبی برخی ملیتها و همکاری با نخبگانِ ملیتهای محلی حکم می‌راند. در دههٔ ۱۹۸۰ که پرزیدنت گورباچف در پی ایجاد فضای باز از بالا به پائین بر آمد، این نظام از هم پاشید و تبدیل به مشتی دولتهای مستقل شد و بسیاری از آنها مبتلا به کشمکشهای اقلیتهای قومی و جنگ شده‌اند. (یوگسلاوی سابق، که مستقل از آن نظام بود، مسئله را در حادترین شکل بروز داد.) ناکامی شوروی دو جنبهٔ مهم از ملی‌گرایی را به نمایش می‌گذارد. یکی اینکه هویتهای قومی، که در قرن نوزدهم برانگیخته شد، نمی‌توانست به همین سادگی در شکلهایی از همبستگیِ ماوراء ملیِ پرولتاریایی حل شود. دوم اینکه وقتی ساختار امپراتوری پاره‌پاره گشت و رهبران سیاسی برای به دست‌گرفتن زمامِ دولتهای جانشین آن در سر و کلهٔ هم می‌کوبیدند، بهره‌برداری از نمادهای ملّی، لفّاظی دربارهٔ ملیّت و توسل به همبستگیِ ملی جاذب‌ترین و مؤثرترین شکل سیاست از آب در آمد. همچنان که پرزیدنت واسلاو هاول هنگام پذیرشِ جدایی اسلوواك از جمهوری چکسلواکی دریافت، در برابر ادعاهای اقلیتهای ملی حتی روشن‌بینانه‌ترین تلاشها برای تکرار کردنِ جوامع مدنیِ غربی آسیب‌پذیر بود.

### ملی‌گراییِ ضداستعماری

اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم افکار اروپاییان در باب سازمان و مشروعیتِ دولت ملی به فراسوی وطن خود آنها رفت و ابتدا به مستعمره‌نشینان اروپایی ("ناسیونالیسمِ مستعمراتی") رسید و سپس در میان مردم بومی که یا زیر

29 supra-nationalism

مهار اروپاییان بودند یا از سوی آنها تهدید می‌شدند شیوع یافت (''ناسیونالیسمِ ضداستعماری''). در ممالك قارهٔ آمریکا، استرالیا و جنوب آفریقا مستعمره‌نشینان اروپایی چه با مذاکره و چه با انقلاب از کشورهای متروپل گسستند تا دولتهایی خودمختار تشکیل دهند، به آنها هویتهای ملیِ متمایزی ببخشند و دست به کار برنامه‌های ملی شوند. طغیان مردم غیراروپایی علیه امپراتوریهای بزرگ اروپایی قرنهای هجدهم و نوزدهم در آسیا و آفریقا، عمدتاً بین دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۸۰، نیز به همین اندازه چشمگیر بود. ملی‌گرایی در اروپا تا حد بسیار زیادی واکنش مردمان مختلف در برابر همسایگانشان بود و بیرون از اروپا برای در آمدن جلو اروپایی‌ها (که البته ایالات متحده را نیز شامل می‌شود) به کار افتاد. این موضوعِ کارِ روشنفکرانِ ملی‌گرا را آسان کرد، زیرا از آنچه ملت *مدافع* آن است می‌توان برای تعریف چیزی که *علیه* آن است استفاده کرد.

برای مثال، در مستعمرات تفاوتهای فرهنگی و نژادیِ بارز اقلیتی کوچك و بیگانه و جمعیت بومی را از هم جدا می‌کرد. جولیوس نایرِره، که بعدها رهبر تانزانیا شد، زمانی گفت ''در سراسر این قاره، آفریقاییان بی آنکه کلامی بر زبان بیاورند به اروپاییان نگاه می‌کردند، به یکدیگر نگاه می‌کردند، و می‌دانستند که نسبت به اروپایی یك ملت واحدند''. این حرف درست نبود. آفریقا لحاف چهل‌تکه‌ای است از قبایل، زبانها، فرهنگها، مذاهب و نژادهای مختلف. اما این غلط رایج و مصلحت‌آمیزی بود که رنگ پوست را به‌عنوان وجه تمایز اصلی مطرح کنند. افزون بر این، در تصوری که با توجه به نابرابریهای جوامع آفریقایی و آسیایی به همان اندازه نادرست بود، می‌شد آن را به رابطه با قدرتِ مسلط مربوط کرد: به گفتهٔ یك ناسیونالیست عرب، حکمرانان مستعمرات با همهٔ ''بومیها'' با ''تفاخر روحی، تکبر نژادی، کنار کشیدن از نظر اجتماعی و سلطه‌جوییِ پدرسالارانه'' رفتار می‌کردند. این روابط میان استعمارگر و استعمارزده را فرانتس فانون (در *دوزخیان زمین*) و آلبر مِمی در زمینهٔ کشمکش سیاسی در شمال آفریقا که زیر تسلط فرانسه بود به بیانیْ فلسفی بازگو کردند. هر دو نفر به غور در روابطِ پر کش و قوس و آکنده از سوءظن و همبستگیِ متقابلی پرداختند که در مستعمرات برقرار بود و هر دو طرفِ قضیه را از انسانیت خویش محروم می‌کرد و سرانجام استعمارشدگان را وادار ساخت تا برای آزادکردن خویش اربابانشان را بیرون کنند.

فرموله‌کردنِ تصوراتی که در دنیای کمتر توسعه‌یافته دربارهٔ ملت وجود دارد اغلب همراه با مسائل دشواری بوده است. در بعضی کشورهای آسیایی مانند ژاپن، چین و هند که دارای پیشینه‌های دراز یکپارچگیِ سیاسی و فرهنگهای غنیِ بومی‌اند ملی‌گرایان توانستند نمادهای سنتی‌شان را علیه اروپایی‌گری به کار اندازند و آن ملتها را به ملل متجدد و نیرومندی تبدیل کنند. اما دیپلماتهای اروپایی اغلب دستگاههای اداریِ متمرکزی را بر سرزمینهایی که تعیین حدود آنها تا حدی زیادی دلبخواهی بود تحمیل کرده بودند. بنابراین، مخالفتِ ملی‌گرایانه نه با زبان فرهنگ که با اصولِ لائیکِ "استعمارزدایی" و "حکومت اکثریت" بیان می‌شد که همهٔ مخالفان می‌توانستند حول آن گرد آیند. در چنین مواردی رهبران جنبشهای استقلال‌طلبانه و دولتهای نواستقلال "ملت" را عمدتاً به‌عنوان کسانی تعریف می‌کردند که از قضا در حدود و ثغور مستعمره می‌زیستند. اما دربارهٔ تنوعهای درونیِ فرهنگی چه؟ همانند آنچه در اروپا اتفاق افتاد، مشروعیت ادعاهای اقلیت علیه یکپارچگیِ مملکت جدید را با قوت و قدرت به‌عنوان قوم‌بازی و قبیله‌گرایی رد کردند، تا جایی که در یکی از اسناد حزب بعث عراق چنین تمایلاتی حتی "اختلالات ناشی از واقعیاتِ بورژوایی، فئودالی، قبیله‌ای و فرقه‌ای" خوانده شده است.

باز هم مانند اروپا که جنبشهای پان‌اسلاو و پان‌ژرمن به گروههای گستردهٔ فرهنگی در ورای خطوطی که مرزهای مصنوعی تلقی می‌شد توسل می‌جستند، در جاهای دیگر هم در مقیاسهای بزرگ پیِ هویتهای جدید گشتند. تصور این نکته همواره برای کسانی که به گمان خویش تبعیدیانی مشغول فعالیتهای سیاسی در کشورهایی دور دست هستند آسانتر بود تا برای کسانی که در خود مملکت و نزدیك به واقعیتهای سیاسی بودند. جنبش یکپارچگیِ سیاهان[30] را، که می‌کوشید شخصیتی سیاه یا آفریقایی ایجاد کند، روشنفکران آفریقایی در پاریس راه انداختند؛ پان آفریکانیسم در اصل ابداع سیاهان آمریکایی بود که علیه تبعیض نژادی مبارزه می‌کردند و بعدها رهبران بومی آفریقا برای پیشبرد همکاریِ سیاسی در سراسر قاره دنبال آن را گرفتند. خاورمیانه و نواحیِ دورتر از آن در

30 Negritude movement

چهل سال گذشته شاهد مبارزه‌ای مداوم بین دو جنبش سراسری بوده است: ناسیونالیسمِ لائیك عرب که به معیارهای زبانی و فرهنگیِ ملیت توسل می‌جوید، و جنبش احیاگرانهٔ اسلامی که به ارزشهای مذهبی روی آورده است و اعتماد به نفسِ هرچه بیشتری می‌یابد. جنگ ایران-عراق در دههٔ ۱۹۸۰ نه تنها برخوردی بین دولتها، بلکه دو شخصیت انقلابی، آیت‌الله خمینی و پرزیدنت صدام حسین، بود که سودای رهبریِ جنبشهایی ایدئولوژیك را داشتند که دارای قدرت بسیج میلیونها پیرو در منطقه است.

اما بارزترین وجه مشخصهٔ ناسیونالیسمِ ضداستعماری پیوند آرمانهای ملی با ایدئولوژیهای سوسیالیسم، مارکسیسم و کمونیسم است. در اروپا چپ سوسیالیست و ناسیونالیسم همواره سرشاخ بودند و برای جلب رأی‌دهندگانی که تازه سیاسی شده بودند رقابت می‌کردند. چپ به همبستگی بین‌المللی کارگران توسل می‌جست و سوسیالیسم را به‌عنوان نیرویی وحدت‌بخش که مرزهای قومی را پشت سر می‌گذارد ارائه می‌کرد. بیرون از اروپا، این رابطه مبهم‌تر بود. مارکسیست‌های انقلابی ناسیونالیسم "بورژوایی" را به‌عنوان نیرویی که اگر به قدرت برسد جبّاریتِ نخبگان ممتاز بومی را به جای جباریتِ استعمارگران می‌نشاند رد می‌کردند. اما ایدئولوژیهای چپ توانستند دست به اتحادی با مبارزات مردم‌گرایانه علیه رژیمهای استعماری بزنند و سه عملکرد عمده را تحقق بخشند. اول، نظریه‌های مارکسیسم و دیگر نظریه‌ها در باب امپریالیسم یك سلسله مباحث پر قدرت روشنفکرانه ارائه می‌داد که بر حسب آنها تمدن نوین اروپایی مبتنی بر سرمایه‌داری، و نظامی است وقف وظیفهٔ بیروحِ انباشت اقتصادی. امپریالیسم از نیاز سرمایه‌داری به بازارها، منابع یا مناطقِ جدید برای سرمایه‌گذاری سر بر آورد و با بهره‌کشی از بخشهای توسعه‌نیافته‌تر جهان نرخ سود در داخل کشور را حفظ کرد و مازادهایی ایجاد کرد که با آن بتواند جلو نارضاییِ اجتماعی در داخل را بگیرد. دوم، این نه تنها راهی برای توضیح "عقب‌ماندگیِ" مردمان استعمارشده از لحاظ بی‌عدالتی‌ها و فساد ذاتیِ تمدن اروپایی فراهم کرد بلکه، با توجه به دیدگاه بیشتر جامعه‌شناسان کلاسیك، نمایانگر راهی نه به عقب و به ارزشهای سنتی روستایی، که به جلو و به نظامی جهانی و مبتنی بر اخلاق نوین بود. تك‌تك رهبران ملی‌گرا توانستند

خویشتن را و مردمشان را به‌عنوان کسانی معرفی‌کنند که در جنبشی جهانی ”ضداستعماری“، ”ضدامپریالیستی“، ”مبارزات رهایی‌بخش ملی“ و طغیان ستمدیدگانِ در همه جا شرکت دارند، نه به‌عنوان جنبشی محلی و متمایل به حق تعیین سرنوشت از دیدگاهی تنگ. و در آخر، سوسیالیسم رادیکال، بخصوص انقلاب روسیه، چیزی عرضه می‌کرد که به نظر می‌رسید جانشینی قابل اتکا برای بلبشو و خرابیِ ناشی از سرمایه‌داریِ آزاد باشد یعنی نوسازی اقتصادی از راه برنامه‌ریزیِ جمعی، دولت تك‌حزبی و بحث و خطابه در باب همبستگیِ اجتماعی که می‌توانست با نهادهای اجتماعیِ سنتیِ بومی و ارزشهای زندگی روستایی یکپارچه شود: سوسیالیسم آفریقایی، سوسیالیسم عربی، حتی سوسیالیسم اسلامی بخشهایی ابتکاری از آمیزهٔ ایدئولوژیكِ سنت و تجدد بود.

دولتهای بعد از استعمار سرنوشتهای بسیار متفاوتی داشته‌اند. معدودی که نیک‌بخت بوده‌اند به رونق و رفاه رسیده‌اند و راحت زندگی می‌کنند. بیشترشان در شرایط تلاطمِ فزاینده‌اند. یك جنبه این است که ایدئولوژی رادیکالی که به همبستگیِ ستمدیدگان می‌پرداخت بیرون از اروپا هم به اندازهٔ داخل آن ناموفق بوده است: مملکتها در طریق ملت‌سازی راه خودشان را رفته‌اند و فکر منافع مشترك دنیای ”سوم“ یا دنیای ”توسعه نیافته“ موضوعی صِرفاً انتزاعی از کار در آمده است. دوم اینکه برخورد سنت و تجدد تشدید گشته و آرمانهایی اقتصادی برای رسیدن به سطح زندگی اروپا و آمریکا پیدا شده است. بنابراین تجدد اقتصادی و توسعه، در معنایی، تبدیل به ناسیونالیسمِ چنین ممالکی گشته و برای شیوه‌های سنتی زندگی عواقبی به همراه آورده است. تازه این هم موجد عقاید کهنه و همیشگیِ ضداروپایی است و ظاهراً شاید تنها بتواند پشت همین سپر ادامه یابد. در سالهای اخیر اسلام شاید نیروی فرهنگی قوی‌تری علیه اروپایی- گری بوده است. اسلام مکتبی است زاهدانه و بومیِ خاورمیانه و مناطقی از جنوب اروپا و آسیا، از نظر تاریخ، فکر و خاطره غنی است و رگهٔ منجیانهٔ پرقدرتی دارد. اسلام حتی رهبران سیاه‌پوستِ ایالات متحده را به خود جلب کرده است چون به آنها اجازه می‌دهد فرهنگی جدایی‌طلب و متمایز از خداهای لیبرالیسم، مادّی‌گری و مسیحیتِ انسان سفیدپوست بیافرینند. سر بر آوردنِ اسلام در سالهای اخیر گواهی است بر تغییر جهت عمدهٔ روشنفکرانه‌ای

علیه ارزشهای غربی، که قدرت بر هم زدن ثبات امور بین‌المللی و نظام شکل‌دهنده به دولتهای غیرمذهبیِ کنونی را داراست.

### ملی‌گراییِ اقلیت در دموکراسی‌های توسعه‌یافته

آداب و آیین روشنفکری و سیاسیِ سالهای بعد از جنگ جهانی دوم ملی‌گرایی را از نظر تاریخی منسوخ و از لحاظ عقلی نپذیرفتنی تلقی می‌کرد. ''ملت‌سازی'' روند تاریخیِ دردناك و یك‌بار برای همیشه‌ای قلمداد می‌شد که هنوز در ممالك جدیدی که از شکم سرزمینهای مستعمراتیِ سابق بیرون می‌آیند ادامه دارد اما کلاً در دموکراسیهای بالغ و در اتحاد جماهیر شوروی تکمیل شده است. فکر دولتِ قومی موضوعِ کهنه‌ای به حساب می‌آمد نامربوط به زمان حاضر که در سلطه‌جویی‌های فاشیسم، نژادپرستی و مردمکشی و قوم‌کشی‌های پیش از جنگ و دوران جنگ فاتحهٔ آن خوانده شده است. در رأس دستور کار سیاسی، دموکراسی جای داشت که طبقات سیاست‌گرا آن را نظامی برای توزیع منصفانهٔ دستاورد رونق اقتصادی در میان طبقات، نواحی و گروههای فرهنگیِ مختلف تصور می‌کردند. گمان می‌رفت پایه‌های جنبشهایی که از جمله در ایرلند، فلاندر،[۳۱] بخش فرانسه‌زبان کانادا، اسکاتلند، و نواحی باسك و برتون به دعاوی ملی‌ـ‌گرایانه ادامه می‌دادند عمدتاً در مناطق روستاییِ نسبتاً راکد و بی‌تحرکی باشد که زایندهٔ ایدئولوژیهایی وابسته به ارزشهای محافظه‌کارانه، عمدتاً کاتولیك، مذهبی و قوم و قبیله‌ای است. مورد استفادهٔ اصل حق تعیین سرنوشتِ ملی که سازمان ملل متحد آن را به رسمیت می‌شناخت نه برای اعطای حق ترسیم دوبارهٔ مرزهای ملی به مردم، که تمهیدی دیپلماتیك تلقی می‌شد برای محکم‌کردنِ تشکل دولتهای موجود.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ همهٔ اینها عوض شد. جنبشهای اقلیت نیروی فکری و سیاسی تازه‌ای به دست آوردند. نظریه‌های اقتصادیِ ضدامپریالیستی، استعمار داخلی و توسعهٔ ناموزون که از جهان سوم بیرون آمده بود و در مورد شرایط محلی مصداق داشت اقلیتهایی سیاسیِ رادیکالی ایجاد کرد. نظریه‌های

۳۱ ناحیه‌ای در بلژیك که زبان و فرهنگ خود را دارد.ـ‌م.

را جورهای متفاوتی ببینند: لیبرالها بر تنوع و عدم تمرکز تأکید دارند؛ محافظه‌کاران بر عناصر تداوم، اقتدار و وحدت؛ حزب کارگر بر عناصر همبستگیِ طبقهٔ کارگر و توان دولت مرکزی برای توزیع منافع اقتصادی و اجتماعی به‌نحو یکسان در سراسر مملکت.

اما این تصویرها همه چیز را نمی‌گویند، آنچه هم که می‌گویند خالی از اِشکال نیست. آنهایی که در ”حاشیهٔ سِلتی“ اند (و این نامگذاری اهمیت و معنی دارد)[۳۳] می‌گویند بیشتر بارِ سنتیِ بریتانیایی‌بودن مشتق از انگلیسی‌بودن و در چیزهایی است از قبیل تلفّظ معیار،[۳۴] میراث و مجموعهٔ آثار ادبی، منظرهٔ صخره‌های سفید در ساحل دُوِر، عسل ریختن در چای، و غژغژ کفشهای چرمی بر برگهای بید در پیاده‌رویِ بعد از ظهر تابستان در انگلستان. یك رشته جنبشهای رمانتیك و نورمانتیك فرهنگ ملی انگلستان را آکنده از نوستالژیِ زاد و بوم شهری، امیال و آرزوهای فئودالی و احترام به سنت کرده است. اما سرزمین سرسبز و مطبوع انگلستان بر پایه‌های اقتصادیِ تجارت، سوداگریِ مالی و بنیهٔ صنعتی بنا شد. و جنبشهای نوگرایی مانند «بهره‌وریِ ملی» در اوایل قرن بیستم، که کوشیده‌اند مهارتهای علمی و حرفه‌ایِ بریتانیا را بالا ببرند و فرهنگ حرفه‌ای بودن و پیگیربودن را جانشینِ فرهنگ اشرافیِ فراغت و آماتوربازی کنند، به مشکلات زیادی برخورده‌اند.

خود اتحاد ممالك متحد بریتانیا هم، از یك جنبه، همواره اتحادی بود پروتستان که علیه قدرتهای کاتولیك خارجی و توان بالقوهٔ کاتولیسم در داخل مملکت ایجاد گشت. دست آخر، این نه تنها به معنی در رفتنِ ایرلندِ کاتولیك از خانوادهٔ ملتهای بریتانیاست، بلکه دین‌زدایی از دولت سبب شده که نهادهایی مانند کلیسای انگلستان نقشی بازی کنند که روز به روز بیشتر خلاف قاعده و

۳۳ اشاره به ریشه‌های ملیت و فرهنگِ سِلتیِ ایرلندیها و اسکاتلندیها که همواره از سلطهٔ ظاهراً متکبرانهٔ آنگلوساکسون‌ها بر مجمع‌الجزایر بریتانیا و اینکه سلتی‌ها را انگلیسی بدانند عمیقاً ناخشنود بوده‌اند. اهمیت و معنایی که مؤلف در کلمهٔ ”حاشیه“ می‌بیند از این جنبه است که ایرلند و اسکاتلند از نظر موقعیت جغرافیایی هم در کنار و در حاشیهٔ انگلستان قرار دارند.ـ م.

۳۴ حرف‌زدن با لهجهٔ درس‌خوانده‌های آکسفورد و کمبریج.ـ م.

مربوط به فرهنگ مد روز بود و به ناهمخوانی‌هایی در داخل مملکت که زمانی دراز نادیده گرفته شده بود توجه نشان می‌داد. نوگراییِ سریع بعد از جنگ با معرفی چیزهای نو به نواحی پیرامونی ضربه زد، سنتها را برانداخت و گروههای اجتماعیِ جدیدی با انتظاراتی فزاینده، آموزش و پرورش بهتر و قدرت تحرک بیشتر آفرید. ناکامیِ ناشی از درحاشیه ماندن از نظر فرهنگی، یا صِرف در جا زدن در نیمه‌راهِ دستیابی به موقعیت اجتماعی و قدرتی که در سالهای بعد از جنگ زیر تسلط دم‌ودستگاههای محلی بود، تبدیل به نگرش سیاسی متفاوتی شد که مخالف وضع موجود و هوادار جامعهٔ بی‌طبقه بود.

آیا می‌شد با این ادعاها کنار آمد؟ آیا گرایش "پیشرو" می‌توانست آنها را صِرفاً به‌عنوان آخرین سکویِ مطلق‌گراییِ فرهنگی و عناد با تجدد رد کند؟ یا این ادعاها نمایندهٔ چیزی بود پذیرفتنی‌تر، و شاید حتی مطلوب‌تر، در دنیایی که بیش از پیش تنوع و کثرت را بخشی عمده و اساسی از دموکراسی می‌داند، یعنی ادعایی برای به‌رسمیت شناختنِ *تفاوت* در هر جا که امکانِ سازشی دموکراتیک میان سنتهای مختلف وجود دارد؟ در سال ۱۹۷۷ تام نِرن، مارکسیست اسکاتلندی که به ملی‌گرایی روی آورد، در کتاب *فروپاشی بریتانیا*[۳۲] در این بحث تکان‌دهنده‌ترین موضع را گرفت. به نظر او، بریتانیای کبیر در مرحلهٔ پساامپریالیستی و پسااستعماری‌اش دیگر نمی‌توانست ملیتهای مختلف را با هم سازگار نگه دارد. عملکردهای متفاوت اقتصادی، یعنی همان "توسعهٔ ناموزون"، هویتهای منطقه‌ای و فرهنگی را احیا کرد و آنها را به سوی جدایی‌طلبی، یا انتخاب راههایی رادیکال و مطالبهٔ واگذاری اختیارات به حکومتهای محلی، پیش راند.

## بریتانیا چیست؟

تصویر متعارف از بریتانیا تصویر تمامیتی سیاسی است که در زمانهایی دور استقرار یافته، متمرکز بر پارلمان به‌عنوان بازار داد و ستد افکار و عقاید ملت است و تنوعِ ملیتها و فرهنگهایی را که در چهارچوب وحدتِ بریتانیا نمایندگی می‌شوند به‌رسمیت می‌شناسد. ایدئولوژیهای مختلفِ حزبی ممکن است موضوع

32 Tom Nairn, *The Break-Up of Britain*.

اسلوب است. سرانجام، اتحاد ممالك بریتانیا دست در دست امپراتوریِ بریتانیای کبیر، تصویر روحیهٔ نظامی و موفقیت نظامیِ بریتانیا، و ایمان به نژاد بریتانیایی به‌عنوان نژادِ حکومت‌کننده که منافع آزادیِ سیاسی، تمدن و فرهنگ را به همه می‌رساند پیش رفت. بیشتر این تصویرهای سنتی با تهدید رو به رو هستند و پایان‌یافتن امپراتوری بیشترِ منطقهای لازم برای حفظ اتحاد را تضعیف کرده است. همانند آنچه در فرانسه و آلمان اتفاق افتاده، استقرار اقلیتهای سیاهپوست مهاجر چالشی است در برابر هویتهای سنتی. بریتانیایی‌بودن، به گفتهٔ لرد تِبیت، با دارا بودنِ شهروندیِ بریتانیا ثابت می‌شود یا با این موضوع که فرد در مسابقهٔ کریکت و راگبی برای کدام طرف هورا می‌کشد؟

این موقعیتهای دشوار بیانگر دو جهت‌گیریِ متفاوت برای آینده‌اند. یکی اینکه در دو دههٔ گذشتهٔ بیشتر به چشم می‌خورده راستِ محافظه‌کار است که اناك پاول، مارگرت تاچر و اکنون جان میجر آن را نمایندگی می‌کنند و متمایل به تعریفی سختگیرانه‌تر و محدودتر از بریتانیایی‌بودن است. این تعریف متضمن تقویتِ دوبارهٔ فکر ملیتِ محافظه‌کارانه است، ملتی بنا شده حول احیای "ارزشهای ویکتوریاییِ" اخلاقیات سنتیِ خانواده، آزادی اقتصادی، معیارهای آموزش و پرورش پیش از جنگ دوم، نظم و قانون، دفاع از اتحاد ملل بریتانیا و مقاومتِ میهن‌دوستانه در برابر زورگویی‌های خارجی، مهمتر از همه در برابر بروکسل و فکر تشکیل اروپای فدرال. نظر دیگر جلو ماهیت قدیمیِ نهادهای بریتانیا، تأکید آن بر تمرکز، وحدت و افکار متعارف به جای برابری و تنوع، می‌ایستد و متمایل به مشارکت است نه همبستگیِ ملی؛ و در خارج بیشتر تمایل به مشارکت در اروپای گسترده‌تری دارد تا نگاه به بقایای فرهنگ مردهٔ امپراتوری در پشت سر. باید دید کدام پیروز می‌شود.

## ایرلند

ملی‌گراییِ ایرلندی حتی پیش از انقلاب فرانسه نیرویی سیاسی بود و یکی از غنی‌ترینِ سنتهای ایدئولوژیك را داشت. این نشانگر دوگانگی عمیقی هم هست که منعکس‌کنندهٔ رابطهٔ تاریخی پیچیده‌ای میان بریتانیا و ایرلند، و میان نیروهای سیاسی مختلف در داخل خود ایرلند است.

از یك سو، تصویری از ایرلند وجود دارد جامعه‌ای نوین، لائیك (یا از نظر مذهبی چندگانه) مبتنی بر برابری همه صرف نظر از مذهب، اصل یا فرهنگ. ریشه‌های این سنت در ناسیونالیسم استعماریِ آزادمنشانه‌ای نهفته است که طی قرن هجدهم میان نخبگان حاکمِ اَنگلیسی-ایرلندی و بین پروتستانهای طبقهٔ متوسط، یعنی اخلاف کسانی که پیشتر از انگلستان آمده بودند، رشد کرد. تصویر آنها از ملت پروتستان ایرلند، ملتی متمایز اما همچنان مربوط به بریتانیا، در دههٔ ۱۷۹۰ اساساً دگرگون شد، یعنی زمانی که «ایرلندیهای متحد»[35] به فکر گسترش حقوق مدنی و سیاسی به کاتولیکهای بومی ایرلند و ایجاد جمهوری جداگانه‌ای مبتنی بر شهروندیِ برابر که، به گفتهٔ وُلف تون،[36] رهبر انقلاب ناموفق ۱۷۹۸، دربرگیرندهٔ ''پروتستانها، ناراضیها و کاتولیکها'' باشد افتادند. این افکار لیبرال و جمهوریخواهانه به‌زودی در طبقات سیاسی و کاتولیك جای اصول سنتی‌ترِ سلطنت‌طلبی را گرفت و طی قرن نوزدهم به سیاستهای مردمی و ملی شکل داد. اما بسیج‌شدنِ ایرلند کاتولیك گرد یك رشته شکایتهای اقتصادی، مذهبی و سیاسی کشور را چند پاره کرد و هم بین پروتستانها و کاتولیکها، و هم بین ایالات شمالی که سریع‌تر صنعتی می‌شدند و جمعیت پروتستان بیشتری داشتند و ایالات فقیرتر و سنتی‌تر روستایی در جنوب شکاف انداخت. علاوه بر این، خواست شهروندیِ برابر در چهارچوب بریتانیای متحد با نداهای تفویض اختیارات یا جدایی درآمیخت و به ابهام گرایید. رهبران پروتستان به این حرف گرایش می‌یافتند که، صرف‌نظر از خواستهای ملی‌گرایانه، نتیجهٔ این کار مملکتی کاتولیك برای مردمی کاتولیك و مجهز به نمادهایی بیگانه با فرهنگ پروتستانِ بریتانیا خواهد بود. ظهور نهضت اتحاد ایرلند با بریتانیا در سالهای ۲۲-۱۹۲۰ به تجزیهٔ ایرلند انجامید؛ ۲۶ استان ایرلند آزاد (بعداً جمهوری ایرلند) را در جنوب تشکیل دادند که اکثریت مردم آن کاتولیك‌اند، و شش استان به ایرلند شمالی رسید که جزو بریتانیا باقی ماند و اقلیتی کاتولیك با جمعیت قابل ملاحظه دارد.

خصیصهٔ دوم ناسیونالیسم ایرلندی به واهمه‌های پروتستانها می‌افزاید. در

35 United Irishmen

36 Wolfe Tone

سالهای میان دو جنگ، رهبریِ جمهوری نوپای ایرلند که دوران انقلاب ۲۲-۱۹۱۶ را پشت سر گذاشته بود فرهنگی سیاسی برای کشور ایجاد کرد که گرچه بر پایهٔ نهادهای لیبرال پارلمانیِ بریتانیا بود، با روحیهٔ ستایش خشونت انقلابیِ میراث سالهای ۲۲-۱۹۱۶ شکل گرفته بود. با تأمل بر پیوند نزدیکی که طی قرن نوزدهم بین رأی‌دهندگان کاتولیك، کلیسای کاتولیك و سیاستهای ملی‌گرایانه پدید آمده بود، در قانون اساسی به کلیسا موقعیتی خاص بخشید و برای ارزشهای اجتماعی و اخلاقیِ سخت محافظه‌کارانه‌ای که در کاتولیسم معاصر و ایتالیایی‌مآب تجلی‌یافته بود مشروعیت قائل شد. این نگرش دست به ایجاد مملکتی زد حول زبان و فرهنگ گالیك و از نظر اقتصادی خودکفا و متکی به روستا تا جانشینِ وابستگی اقتصادیِ گذشتهٔ استعماری شود. و ادعاهایی در باب حاکمیت بر شش استان از دست‌رفتهٔ شمالی مطرح کرد. این ناسیونالیسمِ انحصارگرایانه، اما پر آمال و آرزو و با توجیهی بر مبنای اصول اکثریت‌گرایی، برای رهبران نهضت اتحاد ایرلند با بریتانیا در شمال عذری فراهم آورد تا به مستحکم کردنِ موضع مملکتچه‌ای بپردازند که در آن بیشترِ اقلیتِ کاتولیك شهروندانی درجه دوم باقی مانده‌اند.

سنت انقلابی در تمام این موارد نقشی اساسی داشته است. سابقهٔ این سنت به وولف تون و قیام عید پاك سال ۱۹۱۶ و جنگی بر می‌گردد که در نتیجهٔ آن بین انگلستان و ایرلند درگرفت. این سنت هنوز از سوی شین فین/ارتش جمهوریخواه ایرلند برای مشروعیت بخشیدن به مبارزه‌ای شامل تروریسم انقلابی با هدف از میان بردن اقتدار بریتانیا در ایرلند شمالی و پایان‌دادن به جداییِ دو ایرلند به کار می‌رود. رهبران قیام عید پاك اعلام کردند:

> تمام نسلهای مردم ایرلند بر حق خویش به آزادی و حاکمیت ملی پای فشرده‌اند و در سیصد سال گذشته شش بار با برداشتن اسلحه بر این حق ایستادگی کرده‌اند. ما با ایستادگی بر این حق اساسی ... بدین وسیله اعلام می‌داریم که جمهوری ایرلند کشور خودمختار مستقلی است....[۳۷]

[37] Proclamation of Poblacht na h-Eireann (Provisional Government).

جمهوریخواهان امروزی هم بر همین منوال به داستان فتح و مستعمره‌شدن به دست بریتانیا، محرومیت از مالکیت زمین و تبعیض علیه جمعیت بومی محلی، قحطی و مهاجرت اجباری، مردم را به زور انگلیسی کردن، و سرکوبی ناراضیان متوسل می‌شوند و در تمامِ اینها نبردی مداوم، و اغلب خاموش، از سوی ایرلندی‌ها برای برابری، حیثیت و آزادی جریان دارد. این مبارزه میراث‌بر دو مضمونِ ایدئولوژیك است. یکی رادیکالیسمی مردمگرا و ژاکوبن است که ته رنگی از عقاید سوسیالیستی در باب مبارزهٔ طبقاتی دارد و هم علیه ''امپریالیسم'' بریتانیا و هم نظام مستقر ایرلند است که به پشت‌کردن به منافع ''مردم'' متهمش می‌کند. جناح ملی‌گرایان هم که میراث‌بر جیمز کانالی (۱۹۱۶-۱۸۶۸)، مارکسیست ایرلندی، است مسئلهٔ حل‌نشدهٔ ملیت را در حکم تداومِ استعمار جدید و مانعی در برابر پیدایش وفاداریهای ''طبیعی'' بر مبنای منافع طبقاتی می‌داند. دوم، اسطورهٔ مذهبیِ نیرومندی از مرگ و رستاخیز، خردشدن‌های پیاپیِ ارادهٔ ایرلند و دوباره سر بر کشیدنِ ققنوس‌وار از خاکستر است که پاریك پیرس،[38] ایدئولوگ اصلی قیام سال ۱۹۱۶، در استفاده از آن از همه موفق‌تر بود.

حامی اعتقاد به حتمی‌بودن پیروزی در مبارزه برای آزادی ایرلند این دید است که دو پاره‌شدن ایرلند خلاف عقل و طبیعت است و برای محروم‌کردن کل مردم ایرلند از حق تعیین سرنوشت تدارك دیده شده است. این نظر ادعا می‌کند که سرزمین ایرلند جزیره‌ای است یکپارچه و مردم آن مردمی واحد بودند تا زمانی که استعمار بریتانیا اقلیتی بیگانه را وارد آن کرد. حتی تحت قیمومت بریتانیا هم همواره دستگاه اداریِ واحدی تلقی می‌شد. جدایی عملی بود دلبخواهی به منظور حمایت از منافع خودخواهانهٔ بریتانیا و ایجاد مملکتچه‌ای که در آن پروتستانها را به‌طرزی ساختگی صاحب اکثریت کنند. این کار سبب شده که تضادها و تعصبات فرقه‌ایِ بسیار قدیمی علیه اقلیت کاتولیك در نظامی تبعیض‌آمیز جا بیفتد. ادعا می‌شود که هر تلاشی هم برای اصلاحات انجام گیرد، موقعیتِ شهروندِ درجه دو تا زمانی که اساس حکومت تغییر نکند به جای خود باقی خواهد بود.

38 Padraig Pearse

ملی‌گرایان توانسته‌اند پروتستانهای شمالی را خیلی راحت اقلیت ملیِ نافرمانی قلمداد کنند چون هواداران وحدت ایرلند هویت ملیِ روشن و مشخصی به دست نیاورده‌اند، عمدتاً پی این کار هم نرفته‌اند. هویت ملی آنها در درجهٔ اول با چیزی شکل گرفته که با آن مخالف بوده‌اند، یعنی مخالفت با اقلیت بودن در مملکتی با اکثریتِ کاتولیك، وابستگی نظام اقتصادیِ مشخص ایرلند به جنوب[۳۹] و جدایی از اقوام و خویشانشان در سرزمین اصلی. بنابراین بیشترشان به این قانع شده‌اند که خود را به نحوی بسیار مبهم به‌عنوان "بریتانیایی" یا، به زبان سیاسی، وحدت‌طلبان یا "وفاداران" به تاج و تخت بریتانیا تعریف کنند. برخی هویت فرهنگیِ اساساً "ایرلندی" را می‌پذیرند، کسانی دیگر میراث فرهنگیِ پروتستانِ اولستر را از نظر معنوی برتر اعلام می‌کنند، و بعضی دیگر سودای هویتی غیرفرقه‌ای و محلی در سر دارند. حق تعیین سرنوشت به‌طور کلی هیچ‌گاه به‌عنوان خواستی سیاسی مطرح نشده و بیشتر اصلی است که از سال ۱۹۲۲ دولتهای بریتانیا و ملی‌گرایان ایرلندی به‌عنوان راهی برای تعریفِ جایگاهِ حکومت ایرلند با موقعیتی مشروط در چهارچوب پادشاهیِ متحد بریتانیا بر آنها تحمیل گشته است؛ و وحدت‌طلبان این جایگاه را پذیرفته‌اند چون آن را مانع دموکراتیك عمده‌ای بر سر راه این تهدیدِ می‌بینند که بدون رضایت خودشان بخشی از کشور ایرلندِ متحد شوند.

پروتستانها ممکن است زمانی مدافع، یا حتی در بیشتر طول تاریخ ناسیونالیسم ایرلند، رهبر ناسیونالیسم سیاسی آن کشور بوده‌اند. امروز کمتر کسی از پروتستانهای ایرلند در چنین موقعیتی است. تاریخ ملی‌گراییِ فرهنگی در این مورد روشنگر است. رادیکالهای پروتستان در اکتشاف فرهنگ روستاییِ ایرلندی پیشقدم شدند و در دههٔ ۱۸۴۰ در خط مقدمِ جنبش ایرلندی‌های رمانتیك جوان بودند که می‌کوشید با تجدد ایرلند و سیاستهای آن که هرچه بیشتر رو به فرقه‌گرایانهٔ می‌رفت مبارزه کند. آنان امید داشتند با احیای زبان و فرهنگی رو به زوال نگذارند ایرلند هرچه بیشتر از هم بپاشد، و آن را "بار دیگر یك ملت" کنند. اما این عقاید و افکار عمدتاً برای روشنفکران نخبهٔ

۳۹ منظور از جنوب، انگلستان است.ـ م.

انگلیسی-ایرلندی و بورژوازیِ جدید کاتولیك هویت و جایگاهی فراهم آورد و نتوانست در فرهنگ سرسختِ پرسبیتریِ[40] اولستر رسوخ کند. با افزایش محبوبیت‌شان به کمك رهبران فرهنگیِ اولستر در جامعهٔ گالیك[41] و شین فین در سالهای پیش از جنگ اول، حرفهای قالبی و مطلق‌گرایانه در باب فرهنگ، ندای انگلیسی‌زداییِ تام و تمام ایرلند و بنیاد نهادن ملت بر پایهٔ نژاد در میان آنها نفوذ کرد. داگلاس هاید (متولد ۱۸۹۳)، بنیانگذار انگلیسی-ایرلندیِ جامعهٔ گالیك، اعلام کرد "به‌رغم اندکی اختلاط خون ساکسون دراین گوشهٔ شمال غربی، این جزیره سلتی است و در جوهر خود سلتی باقی خواهد ماند".[42]

در سالهای اخیر تلاشهایی پیگیر انجام شده تا تصویر ملیت ایرلند را بازسازی کنند. مورخانِ تجدیدنظرطلب یکسونگریِ مضامینِ سنتیِ تضاد مطلق میان انگلستان و ایرلند، و میان کاتولیکهای ثروتمند بومی و مزاحمان استعمارگر پروتستان، را نشان داده‌اند؛ در مقابل، الگوهای پیچیده‌ای از تعارض و همکاری پدیدار گشته و این پندار که ملیت ایرلند کلیت فرهنگی و سیاسی واحدی است زیر سؤال کشیده شده است. در دههٔ ۱۹۷۰ رهبران ملی‌گراییِ موافق با اساس فعلی حکومت، مانند جان هیوم از حزب سوسیال دموکراتیك و کارگر[43] و گارِت‌فیتزجرالد، دست به کار تهیهٔ برنامه‌ای هم برای دفاع از وحدت و هم مشخصات آن شدند. وحدت باید نه با زور، تکیه بر مشخصات جمعیت یا جبر تاریخی، بل به ضرورت همکاریهای اقتصادی بین دو اقتصاد حاشیه‌ای در چهارچوب جامعهٔ در حال تکوین اروپا و درك دوجانبهٔ این موضوع که سیاستهای کهنهٔ شمال جلو رشد اجتماعی را گرفت باید ایجاد شود. مبنای وحدت، رضامندی آزادانه نسبت به دولت جدیدی بود مبتنی بر چندگانگیِ قدرت، اصول فدرالیسم، و شناساییِ جایگاه و قدرت مساویِ سنتهای مختلف است. اواخر قرن نوزدهم نویسندگان ایرلندی به تفحص در تنشی فزاینده در تصوری که از جامعهٔ قابل احترام ایرلندی وجود داشت پرداختند و اینکه آیا باید

40 Presbyterian

41 Gaelic League

42 *Revival of Irish Literature and Other Essays*, London, 1984, 131.

43 Social Democrat and Labour Party (SDLP)

آینده‌اش را در فراسوی انگلستان و در کل تمدن اروپا بجوید یا در سنتهای بومیِ غرب ایرلند. پس از نیم قرن رفتن در پی هدف دوم، تجددگرایان در جامعهٔ ایرلند اکنون می‌کوشند تعریفی تازه از ایرلند به‌عنوان دموکراسیِ لیبرالِ غربیِ تجددخواهی به دست بدهند که آیندهٔ آن به‌طور جدی در جامعهٔ اروپاست که چهارچوبی گسترده‌تر برای حل و فصل تضادهای داخلی فراهم می‌آورد. بسیاری از کاتولیکهای غیرروحانی و دیگر افرادی که دین را جدا از دولت می‌دانند به دنبال اصلاحات در فرهنگی‌اند که در آن حقوق زنان و آزادیهای فردی سنتاً در مرتبه‌ای پس از ارزشهای اخلاقیِ سنتی قرار می‌گیرد. در سال ۱۹۹۰، انتخاب مری رابینسون، وکیل دعاویِ لیبرال، به ریاست جمهوری ظاهراً خبر از پیدایشِ ایرلند جدیدی می‌داد. در خود ایرلند شمالی، اتفاق نظری فزاینده بین حکومت، کاتولیکهای لیبرال و پروتستانهای لیبرال اشاره به سعی در بازسازیِ سیاستهای قومی از راه نهادی کردنِ شناساییِ متقابلِ "دو سنت" به شکلی عاری از تضاد دارد.

سوق دادنِ زبان ناسیونالیسم به آزادمنشی یك چیز است و کنار گذاشتنِ جر و بحثهای دیرپای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، بخصوص وقتی توسل به خشونت سیاسی از هر دو سو این کشمکشها را تقویت کند، یك چیز دیگر. ابتکار عمل آزادمنشانهٔ یك طرف چه بسا در چشم طرف دیگر عملی بیاید پرخاشگرانه منهای اذعان به ترسها و تمایلات خویش. ملی‌گرایی هنوز به همان اندازه که راه‌حلی است برای مسئلهٔ ملیت، بخشی از خود مسئلهٔ هم هست.

## اسکاتلند

موضوعهای قومی و فرهنگی سنتاً در اسکاتلند تحت‌الشعاع اعتراضهای اقتصادی و اجتماعی و توجیهی برای دولت خودمختار محلی بوده است. در قرن نوزدهم رهبران سیاسی اسکاتلند موفق شدند دموکراسیِ نوین را حول اصول محافظه‌کاری و لیبرال (که بعدها تبدیل به اصول حزب کارگر شد) سازمان دهند و احزاب را در سطوح مختلف مهیّای به‌رسمیت شناختنِ تفاوتهای محلی و دفاع

از تفویض اختیارات به دولتهای محلی کنند. حزب ملیِ اسکاتلند[۴۴] در سال ۱۹۳۴ تشکیل شد. شکایت اصلیِ آن از فروپاشی اقتصاد پررونق اسکاتلند در عهد ملکه ویکتوریا،[۴۵] جابه جایی در مالکیت و کنترل منابع به سود انگلیسی‌ها، بی‌تفاوتیِ دولت بریتانیا نسبت به‌این دگرگونی‌ها و بی‌میلیِ حزبهای سراسری بریتانیا به نمایندگی‌کردن تام و تمامِ منافع مردم اسکاتلند بود. بسیاری از پیروانِ اولیهٔ این حزب با قدرت در راه دفاع از فرهنگ اسکاتلندی، زبان گالیك و ارزشهای سنتیِ زندگی روستایی مبارزه کردند. اما بنیانگذار این حزب و نیروی پیش‌برندهٔ این حزب جان مکورمَك[۴۶] بود. همانند بسیاری از کسانی که پیش از جنگ اول جهانی جذب جنبش لیبرالیِ خودمختاری ایرلند[۴۷] شدند (و در واقع کسانی که جزو نمایندگان پرقدرت این حزب در دهه‌های اخیر بوده‌اند)، مك‌کورمك ابتدا اعتقادات سوسیالیستی داشت و معتقد بود تا زمانی که انگلستان دارای اکثریتِ محافظه‌کار در دولت است، اکثریت چپ اسکاتلند و اخلاق سیاسیِ ”پیشرو“ هرگز نمی‌تواند مثمر ثمری باشد. این حزب در آخرین دورهٔ روآمدنش در دهۀ ۱۹۷۰ دست به حمله علیه مکانیسمهای ناموفق برنامه‌ریزی در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم، جوابگونبودنِ ادارهٔ امور اسکاتلند و دَم و دستگاه اداریِ آن در برابر مردم ناحیه و این واقعیت زد که اقتصاد محلی در نتیجهٔ تلاشهای ناموفق برای ایجاد انگیزهٔ رشد از راه سرمایه‌گذاری خارجی حتی آسیب‌پذیرتر هم شده است. کشف نفت دریای شمال در دهۀ ۱۹۶۰ حربهٔ اصلی را فراهم آورد و ملی‌گرایان گفتند این ”نفتِ اسکاتلند“ است و به‌جای سرازیر کردنِ درآمد آن به جیب سرمایه‌گذاران خارجی و خزانهٔ بریتانیا اکنون می‌توان آن را در راه بازسازی و خودمختاری سیاسیِ اسکاتلند به کار انداخت.

فرهنگ سیاسی اسکاتلند عمیقاً زیر تأثیر سه عاملِ همراه با قانونِ اتحاد سال ۱۷۰۷ بوده است. ملی‌گرایان بسیاری استدلال می‌کنند که اتحاد با انگلستان از راههایی فریبکارانه به دست آمد و مقصود از آن شراکتی نصف‌نصف بود که به

44 Sccotish National Party (SNP)

۴۵ ملکهٔ بریتانیا از ۱۸۳۷ تا ۱۹۰۱.ـم.

46 John McCormack

47 Home Rule

برتریِ انگلستان منجر گشت. اما اسکاتلند را مستقیماً در مزایای امپریالیسم بریتانیا سهیم کرد. این اتحاد اساس جامعهٔ مدنی و بورژوای اسکاتلند را به شکل ترتیباتی حقوقی، آموزشی و سیاسی حفظ کرد و در دوره بعد از جنگ جهانی دوم بخش دولتیِ بزرگی درگیر امر خدمات عمومی شد. و نیز سبب ایجاد شراکتی گشت میان پرسبیتری‌های متجدد، انگلیسی‌مآب و تجارت‌پیشهٔ جنوب اسکاتلند و دولت بریتانیا، در حالی که طغیان هواداران جیمز دوم[۴۸] در سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۴۵ نیروی طوایف کاتولیك و گالیك‌زبان در نواحی شمالیِ توسعه‌نیافتهٔ اسکاتلند را آزاد کرد. در نتیجه، اسکاتلندِ سنتی بیرحمانه پایمال گشت یا در فرهنگ رو به زوال، و گرچه گاه به گاه طغیانگرِ، جزایر غربی منزوی شد. بدین قرار، در عصر دموکراسی در اسکاتلند، برخلاف ایرلند، توده‌های عظیم دهقانانی که بتوان گردِ نمادها و منافع سنتی و مذهب دیرین جمعشان کرد وجود نداشت؛ آنچه وجود داشت دنیایی بود با کشاورزیِ تجاری و صنعت و بازرگانیِ رو به شکوفایی. علاوه بر این، ترکیبی از سیاستهای متمایل به وحدت با انگلستان و تخیل سر والتر اسکات[۴۹] روند احیای فرهنگیِ قرن نوزدهم و جنبش رمانتیك را در مسیرِ حفظ اتحاد با انگلستان و ترویج توریسم انداخت. ملی‌گرایان همواره سرگرمی‌هایی مانند بازیها، رقصها، سان و رژه‌ها و نمایشهای فرهنگیِ آکنده از امتیازهای طبقاتی را به عنوان ''محافظه‌کاریِ چهارخانه''[۵۰] رد کرده‌اند. ملی‌گراییِ رادیکال و مردم‌گرایانه‌ای مثلاً از آن نوع که در شعرهای هیو مك‌درمِد، شاعر کمونیست، دیده می‌شود طرفداران اندکی یافته است.

۴۸ جیمز دوم (۱۷۰۱-۱۶۳۳) پسر کوچك چارلز اول (پادشاه انگلستان که اعدام شد)، با حمایت کاتولیکهای شمال اسکاتلند و گاه کاتولیکهای فرانسه به نبرد با مخالفان پروتستانش پرداخت اما عمدتاً به دلیل گرایشش به مذهب کاتولیك و به سلطنتِ مطلقه شکست خورد و برکنار شد و تا زمان مرگش در تبعید در فرانسه طرفداران او دست به سه تلاش ناموفق برای بازگرداندنش به سلطنت زدند.ـ م.

۴۹ شاعر و رمان‌نویس اسکاتلندی، ۱۸۳۲-۱۷۷۱.ـ م.

۵۰ منظور از Tartan Toryism این است که این نمایشها و سرگرمیها به تودهٔ مردم تعلق ندارد و تنها به درد طبقات اعیان و حاکم می‌خورد، و چیزی نیست جز سنتهای اشرافی و بشدت طبقاتیِ انگلستان با این تفاوت که در اسکاتلند مردها هنگام اجرای آنها، به جای لباسهای معمولاً تیرهٔ انگلیسی، دامن قرمز طرح پیچازی به تن می‌کنند.ـ م.

در دههٔ ۱۹۸۰ ستارهٔ حزب ملیِ اسکاتلند افول کرد و در این حزب بر سر سیاستهای اقتصادی، جامعهٔ اروپا و انتخاب بین تفویض اختیارات به دولتهای محلی و استقلال شکاف افتاد. اما این افول با رشد قابل توجهی در آگاهی ملی اسکاتلند همراه بوده است. از سال ۱۹۷۹ دولتهای محافظه‌کار هرچه بیشتر متهم شده‌اند که بر اسکاتلند بدون مشروعیت و رضامندیِ مردم آن حکم می‌رانند، و این دولتها به حد اقلیتی با کرسیهای معدود تقلیل یافته‌اند. ادعا می‌شود که این دولتها از اسکاتلند به‌عنوان آزمایشگاهی برای سیاستهای تازه‌ای مانند مالیات سرانه[51] استفاده می‌کنند؛ دست به تحمیل استراتژیهایی اقتصادی می‌زنند که اقتصاد این کشور را ویران کرده است؛ و بخش عمومی را که بخش بزرگی از جامعهٔ اسکاتلند بر آن تکیه دارد از میان برده‌اند. در چنین اوضاع و احوالی، حزبهای کارگر و لیبرال و بخشی از نظام مستقر اسکاتلند عملاً دست به اتخاذ برنامهٔ حزب ملی زده‌اند. مجمع قانون اساسی، که در سال ۱۹۷۹ تأسیس شد، و محافظه‌کاران و حزب ملی را تحریم کرد، دست به کار ایجاد اتفاق نظری ملی حول برنامه‌ای عملی برای خودگردانی زد. به‌جای لفّاظی‌های سنتی در حمله به انگلستان و انگلیسی، زبانی تازه پدید می‌آید. در این زبان، اتحاد با بریتانیا ساختاری خوانده می‌شود نامربوط به مقتضیات زمان که فاقد انعطاف لازم برای تغییر یافتن و انطباق با دنیایی پر از تغییر و تبدیل و تنوع در اقتصاد و در فرهنگ است. محافظه‌کاریِ بریتانیا ترمزی است بر پیشرفت. اسکاتلند هم مانند ایرلند دست به احیای روابطی با اروپا می‌زند که به روزگار پیش از تمرکز قدرت در لندن برمی‌گردد. فضای سیاسی بروکسل به مراتب بیشتر با نیازها و آمال اسکاتلند از قبیل شناساییِ هویتهای محلی، شراکت اجتماعی در صنعت، بخش عمومی نیرومند برای بهبود اجتماعی و توسعهٔ اقتصادی سازگاری دارد. احیایی در زندگی فرهنگی روی داده است. شاید تا استقلال سیاسی اسکاتلند، حتی اگر بتوان تصور کرد که روزی به دست آید، راه درازی باشد، اما آگاهی ملی مستقلی ظاهراً در شُرُف تکوین است که در برابر پیوندهای احساساتی و ایدئولوژیك سنتی با لندن قد علم می‌کند.

51 poll tax

## ویلز

در ویلز، برخلاف اسکاتلند، فرهنگ به‌طور سنتی در مرکز ملی‌گرایی بوده است. حزب پلید کامری[52] در سال ۱۹۲۵ برای ایستادگی در برابر محو تمدنِ مبتنی بر زبان ویلز، شعر و موسیقی آن پایه‌گذاری شد. بنیانگذار آن، ج. ساندرز لویس، همانند شین فین در ایرلند، عمیقاً زیر تأثیر عقاید محافظه‌کارانهٔ نو رمانتیك راست اروپا در اوایل قرن، از قبیل آکسیون فرانسه،[53] بود. لویس مادی‌گرایی، جدایی دین از دولت، رشد زندگی شهری و سیاستهای طبقاتی را رد می‌کرد. همقطارش، ج. اف. دانیل، در سال ۱۹۳۷ گفت ”راه نجات ویلز بیشتر در اشعار تالیسین و دافید نانمور[54] نهفته است تا در قانون ناحیهٔ خاص یا در برنامهٔ پنجساله“. به اعتقاد او تجددْ انسانها را از فضایلی معنوی که همراه با زندگیِ سادهٔ روستایی و شهرهای کوچکی که مشخصهٔ ویلز بود محروم کرد، اما اساساً با روند صنعتی‌شدن و انگلیسی‌شدنِ درّه‌ها و بندرهای جنوب ویلز بود که این فضایل معنوی از میان رفت.

لویس به مذهب کاتولیك گرویده بود و تصورّش از ملیت برای فکر محافظه‌کار کاتولیك آشنا به نظر می‌رسید: حسرت اروپای قرون وسطی و عهد رنسانس را خوردن که فرهنگهای عالمانهٔ متعددی در تمدن مشترك مسیحی شکوفا گشته بود تا زمانی که ایجاد ملت‌ـدولت این بافت پیچیده و ظریف را در خود فرو بود و از هم گسست. این نه ”نبردی برای استقلال ویلز که برای تمدن ویلز بود“. در هر حال، با فرارسیدنِ عصر جامعهٔ متحد اروپا، که مقدار زیادی از اخلاقیات آن با فکر دموکرات مسیحی کاتولیکی شکل گرفته است، این تصویر به مراتب کمتر از گذشته بی‌هنگام به نظر می‌رسد.

در قرن نوزدهم مخالفت دموکراتیك با نخبگانِ انگلیسی‌مآبِ پیرو کلیسای انگلستان در جناح تندرو حزب لیبرال نمود یافت. زمانی که لیبرالیسم به‌عنوان دستمایهٔ حزبی سراسری راه افول می‌پیمود، زبان ویلزی به راه فنا می‌رفت و حزب کارگر که در نواحی صنعتی جنوب پایه داشت نقش مسلط را به دست

52 Plaid Cymru

53 *Action française*

54 Taliesin, Dafydd Nanmore

می‌آورد، با فراخوان حزب پلید کامری به احیای ملت ویلز جنبش ملی‌گرای اصیلی سر بر آورد. اگر استقلال به‌معنی تبعیت از سوسیالیسم جدا از مذهب باشد، ساندرز عملاً علاقه‌ای به استقلال ویلز نداشت. همانند موردِ اسکاتلند، سرنوشت ملی‌گرایی و حزب کارگر به هم گره خورده است. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ پلید این اتهام را به حزب کارگر وارد آورد که از مردم فاصله گرفته و تبدیل به حزبِ نظام مستقر شده است و هر روز کمتر از پیش قادر به یافتن راه‌حلی برای مسائل زوال صنعتی و بازیهایی است که سرمایه‌های خارجی در می‌آورند. پلید توانست از حد ملی‌گراییِ محدود فلسفی و فرهنگی فراتر برود و نقش سیاسی رادیکال‌تری ایفا کند. رادیکالهای فرهنگی، گاه با عمل مستقیم، رسوخ توریسم و ساکنان و مسافران انگلیسی را هدف گرفتند که برای استراحت و اقامت موقت به شمال ویلز می‌آمدند، درآمدشان بهای خانه را در ویلز بالا می‌بُرد و در مدرسه باید به بچه‌هایشان به انگلیسی درس می‌دادند. به طور کلی، این رادیکالیسم خواستار بهبود و توسعهٔ اقتصاد محلی بود و هرچه بیشتر به زبان و مفاهیم سوسیال دموکراسی رو می‌آورد.

همه‌پرسیِ سال ۱۹۷۹ دربارهٔ تفویض اختیارات به ایالت ویلز طرفداران زیادی برای پلید کامری دست و پا نکرد و برای مبارزات انتخاباتی بعدی آن فاجعه‌بار بود. در شرایطی که دولتی محافظه‌کار در قدرت بود، حزب کارگر به‌زودی نقش خود را به‌عنوان حزب مخالف به دست آورد. اما، بر خلاف اسکاتلند، دشمن اصلی ملی‌گرایی، وزرای دولت محافظه‌کار برای امور ویلز بوده‌اند. زبان ویلزی در زندگی عمومی این استان به رسمیت شناخته شده، تا حدی که در بعضی نواحی سر و صدای انگلیسی‌زبان‌ها در آمده است. سیاستهای اقتصادی انگلیسی با ایجاد دستگاه مدیریت محلی که وظیفه دارد منافع مشخص ویلز را در نظر بگیرد و بیشتر نمایندهٔ ویلز در دولت بریتانیا باشد تا بالعکس، تعدیل شده است. این موضوع جلو نابودی صنایع سنتی جنوب ویلز را نگرفته است. حتی سبب تقویت تصویر تازه‌ای از زندگی و اهداف ملی هم نشده است. چنین به نظر می‌رسد که ویلز پاره‌پاره‌تر از آن مانده، و نیروهایی که این استان را به انگلستان پیوند می‌زنند زیادتر از آنند، که بتواند تصویر ملیِ مشترکی از آینده بپروراند.

## نتیجه‌گیری: آیا پایان ملی‌گرایی فرا رسیده است؟

فکر ملت-دولتی از جنبهٔ فرهنگی همگن که وقف رفاه عمومیِ اعضایش باشد و از وفاداری و اعتقاد کامل آنها برخوردار گردد در دویست سال گذشته با قدرت تمام بر تفکر سیاسی چیره بوده است. این فکر هم ابزاری است در خدمت منظورهای مهم و هم برآورندهٔ نیازهای عاطفیِ عمیق. نیروی سازماندهیِ ملت-دولت ابزاری برای نوسازی اقتصادی، بسیج سیاسی و ایستادگیِ مردم در برابر استیلای امپریالیسم فراهم کرده است. مرکزیتی نیز به‌منظورِ معنی بخشیدن و هدف داشتن، و تجسمی تقریباً فوق‌طبیعی از همبستگیِ اجتماعی، برای مردمانی که در معرض تهدید نیروهایی مرموز و مهارنشدنی‌اند که گمان می‌رود پشت تغییرات عمیق جهانی نهفته باشد فراهم می‌کند.

اما به عقیدهٔ بسیاری شارحان، عصر ملی‌گرایی، و همراه با آن دورهٔ ملت-دولت سر آمده است. دست‌کم در مناطق توسعه‌یافته‌تر جهان، مفهوم ملت فایده‌ای را که قرار بوده از نظر تاریخی در انتقال مردم از جوامع سنتی به جوامع نوین داشته باشد به انجام رسانده است. در این روند، جنبه‌های بد خویش را نیز عیان کرده است: انحصارگراییِ تندروانه، امپریالیسم با تکیه بر قوای نظامی و پاکسازیِ قومی. در فراسوی جنبه‌های ساده و ابتداییِ همبستگیِ ملی و طرز فکر بستهٔ یکی دانستنِ خویش با "مردمی مثل خودمان"، عرصه‌ای از بازبودن، مدارا و تفاهم جهانی گسترده است.

این نظریه با شماری مسئله رو به روست. یکی این است که تمام این حرفها پیشتر هم گفته شده است. در سال ۱۷۸۴ امانوئل کانت،[55] فیلسوف آلمانی، این عقیده مشترك در میان بسیاری از روشنفکران عصر روشنگری را بیان کرد که عقل و سنجشِ منفعت خویش ملتها و جمهوریهای جدید را از حد تقسیمات محلی فراتر خواهد برد و به نظم سیاسیِ جهانیِ مشترکی خواهد رساند. اما مقالهٔ کانت بیش از آنکه نمایانگر پایان دورهٔ تقسیمات سیاسی و فرهنگی باشد علی‌الظاهر درك اساساً نادرستی بود از سیاستهای ماندگار آن عصر: رشد سریع

55 'Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View', in L.W. Beck, ed., *Kant on History*, Indianapolis, 1963, 23.

بازسازیِ ملتها در پی انقلاب فرانسه ایمان او به عقل جهانی را به‌زودی از میدان به در کرد.

رابطهٔ بین اعم و اخصّ و تنشِ ذاتیِ بین امور جهانی و امور منطقه‌ای دوام یافته است. امروز دنیا را مجامع و سازمانهایی بین‌المللی می‌گردانند: سازمان ملل متحد، بانك جهانی، پیمانهایی دفاعی مانند ناتو، سازمانهای خیریه و فعالانی مانند آکسفام و عفو بین‌المللی. شرکتهای دست در کارِ اقتصاد در سراسر جهان فعالند. انقلاب اطلاعات، به شکل ارتباطات ماهواره‌ای، بیانگر فکر ایجاد دهکدهٔ واحد جهانیِ است. همهٔ اینها بر این نکته تأکید می‌کنند که فکرِ ملت‌ـدولتِ مستقل در موقعیتی است بی‌ارتباط به مقتضیات زمان. به همان اندازه که روشنفکران "پیشرو"، نسل بعد از نسل، مرگ ملی‌گرایی را اعلام کرده‌اند، مردمانی جور واجور در مقابل فشارهایی که برای یکپارچه‌شدنِ بین‌المللی و جهان‌وطنی بودن وارد می‌شود از حقوق، فرهنگ و منافع متمایز خویش دفاع می‌کنند. هیچ روشن نیست که این روند پیچیده و پرتناقض در آیندهٔ نزدیك یحتمل قادر به حل معضلات خویش باشد.

# ۷

# فاشیسم

## ریك ویلفورد

نظریهٔ فاشیسم مجموعهٔ عقایدی کاملاً همبسته نیست. ... در واقع، بیشتر نامرتب و خام ... و متشکل از شمار زیادی عقایدِ گوناگون است که از فرهنگهایی مختلف گرفته شده.

پال هِیز، **فاشیسم**[۱]

### مقدمه

به‌رغم شکست نهایی قدرتهای محور[۲] در سال ۱۹۴۵، هنوز نمی‌توان کاملاً فاتحهٔ فاشیسم را خواند. در اواخر قرن بیستم سر بر آوردنِ حزبهای تندروِ راست در سراسر اروپای غربی و شرقی، از جمله در اتحاد شوروی سابق، نمایانگر این بود که نوشتهٔ یك مورخ برجسته برای سنگ گور فاشیسم "در سالهای ۲۳-۱۹۲۲ شروع شد ... در دههٔ ۱۹۳۰ به سن رشد رسید ... در سال

1 Paul Hayes, *Fascism*, London, Allen and Unwin, 1973, 19.

۲ آلمان، ایتالیا و ژاپن.ـ م.

۱۹۴۵ خاتمه یافت" تا حدی زودهنگام بود.[3] در پایان دهۀ ۱۹۹۰، دوام جاذبۀ این ایدئولوژی هنوز سبب ناراحتیهای بحقی می‌شود و نیز مسئله‌ای مطرح می‌کند: چرا چنین مجموعۀ عقاید بی‌اعتبار شده‌ای هنوز هوادار پیدا می‌کند؟

بخشی از پاسخ برای دوام ظاهریِ فاشیسم را باید در توانایی‌اش به ساده کردنِ پیچیدگیهای زندگیِ سیاسی یافت. فاشیسم بر پایۀ تفکر ساده‌انگارانه، شعاردادن و ملامت‌کردن "آنها"ــچه یهودیان باشند یا سیاهان یا به‌طور کلی "خارجیها"ــ برای مسائل "ما" رشد می‌کند. این خصیصۀ مکتب فکریِ فاشیسم ما را متوجه انحصارگرایی آن می‌کند: فاشیسم واجد خصلت تقسیم کردنِ مردم و/یا ملتها به دو دستۀ آشتی‌ناپذیر است، یعنی به "آنها" و "ما". افزون بر این، چنین دوگانگی‌ای آکنده از یك رشته ارزش‌گذاری است: "آنها" نه تنها متفاوت از ما، بلکه پائین‌تر از "ما" هستند. این به نوبۀ خود نمایانگر خصیصۀ نابرابری در فاشیسم است. مفهوم برتری چه، مانند ایتالیای موسولینی، با واژگانی مربوط به کشور و دولت بیان شود و چه، مانند آلمان هیتلری، در بیانِ نژادی باشد مشخصۀ تفکر فاشیستی است.

از جمله وجوه متمایزکنندۀ فاشیسم از ملی‌گرایی، که با آن قرابت دارد، تأکیدش بر برتری و نه بر تفاوت است. اما در حالی که ملی‌گرایی (نگاه کنید به فصل ۶) می‌تواند هم با دیگر مکتبهای فکری، چه سوسیالیسم، چه محافظه‌کاری و چه لیبرالیسم، همزیستی داشته باشد و به انسجام دیگر ملتها احترام بگذارد، فاشیسم نه قادر به تحمل رقبای ایدئولوژیك است و نه برابری بنیادینِ ملتها را به رسمیت می‌شناسد. بی‌مدارایی اساسیِ فاشیسم از استقبالی که از خشونت می‌کند هویداست. فاشیسم شکلی است ستیزه‌جو از ناسیونالیسم و هم به حقوق افراد و هم به حقوق دیگر ملتها با تحقیر می‌نگرد و قدرت خویش در به بردگی کشیدن دیگران را گواه نیروی حیاتیِ خویش می‌گیرد. اهداف فاشیسم چه عظمت ملی یا برتری نژادی نه از راه قدرت استدلال که از طریق استدلالِ قدرتِ تحقق می‌یابد.

3 Hugh Trevor-Roper, 'The Phenomenon of Facism', in S. Woolf, ed., *Fascism in Europe*, London, Methuen, 1981, 19.

فاشیسم در دورهٔ بین دو جنگ جهانی ابتدا در ایتالیا و سپس در آلمان گُل کرد و پس از آن حزبها و جنبشهایی در جاهای دیگر اروپا، از جمله در بریتانیا و جمهوری ایرلند، به تقلید از آن پرداختند. تا این جای کار به نظر می‌رسید مکتب فکریِ جدیدِ عصر جدیدِ قرن بیستم باشد که جای همهٔ مکتبهای فکریِ دیگر را گرفته است، و به گمان بسیاری از شارحانش واقعاً چنین بود. فاشیسم به‌عنوان بریدن از گذشته و به‌عنوان مکتبی فکری ارائه شد که همهٔ مکاتب رقیب را روانهٔ زباله‌دان تاریخ می‌کند. با وجود این، ایدئولوگهای فاشیسم در عین ستایش بدعت آن در فکر گذشته بودند. از این جنبه، نگاهشان به گذشته بود و در پی احیای مفهومی تصوری از اجتماع و از تعلق‌داشتن بودند مربوط به پیش از صنعت ــ حالا این تعلق خاطر چه به امپراتوری روم و چه به آلمانِ جنگل‌نشینِ قرون وسطیٰ باشد که به نحوی رمانتیك ساخته و پرداخته شده است. در عین حال، فاشیسم ایدئولوژی‌ای ضدانقلابی هم بود و می‌کوشید تأثیرهای تمدن‌بخشِ فلسفهٔ روشنگری که خردگرایی و لائیسم را به جای اسطوره و خرافات گذاشته بود از ریشه برکَنَد.

تا همین جا می‌توان چیزی از دوگانگیِ فاشیسم را احساس کرد. در حالی که آن جنبه‌های گذشته را که متفکران فاشیست دلپسند و الهام‌بخش می‌یافتند می‌ستود، سنتها و عقاید دیگری را که مانع اجرای رسالتش، یعنی رسالت نجات ملّی، بود رد می‌کرد. از نظر فاشیستها محافظه‌کاری در عین حال که به گذشته حساسیّت داشت قادر به ایفای وظیفهٔ بیداری و تجدید حیات ملّی نبود؛ و هرچند که مکتبی بود مبتنی بر سلسله‌مراتبِ طبقات و اقشار، وابستگی‌اش به هنجارها و نهادهای نوخاستهٔ دموکراتیك سبب می‌شد توان مقابله با اهداف کلی و عام ایدئولوژیهای رقیب را از دست بدهد. لازمهٔ وظیفهٔ اصلی تجدید حیات ملّی، قطع منافع محافظه‌کارانه‌ای بود که در حکم ترمزی بر چرخ تاریخ عمل می‌کرد. علاوه بر این، خدمت در راه آرمان تجدید حیات ملی نه به پیگیریِ فردگراییِ مورد نظر لیبرالیسم نیاز دارد و نه به تحقق جامعه‌ای تساوی‌طلب که سوسیالیسم نوید آن را می‌دهد. لازمهٔ این کار تولد دوبارهٔ ملت به‌عنوان اجتماعی زنده است که همهٔ مردمانِ راستین بدان تعلق دارند. بدین قرار، هویت ملّیِ احیاشده از حد فرد فراتر می‌رود و تمام طبقات را در امری عمومی متحد می‌سازد.

فاشیستها که خود را در محاصرهٔ لیبرالیسم و سوسیالیسم می‌دیدند اعتقاد داشتند که همبستگیِ ملی در خطر قریب‌الوقوعِ فروپاشی است: یا به سبب غفلت مردمی دلمشغولِ منافع خودخواهانهٔ خویش، یا به دلیل رواج تضاد طبقاتی که آنها را به جان هم می‌اندازد. فاشیسم برای نبرد با این خطر دوگانه در صدد ابداع و تقویت هویت ملیِ عامی بر آمد تا جمیع افکاری را که سدی در راه همگنی و تعمیمِ عقاید آن است از میان بردارد. به گفتهٔ اشترنهل، "فاشیسم پنداری بود دربارهٔ مردمی همبسته و دوباره‌اتحادیافته و به نبردی بی‌امان با هر چیزی دست می‌زد که نمایندهٔ تنوع و چندگانگیِ قدرت سیاسی بود". [۴]

## مسائلی در به‌دست‌دادنِ تعریف

گرچه بناگزیر فاشیسم را معادل رژیمهای هیتلر و موسولینی می‌گیریم، این مکتب ناگهان و بی‌مقدمه با تسخیر شهر رم از سوی موسولینی در سال ۱۹۲۲ پیدا نشد، بلکه در یك رشته عقاید و افکارِ التقاطی ریشه داشت که به سالهایی خیلی پیش از آغاز قرن بیستم برمی‌گشت. در این فصل خواهیم کوشید شجره‌نامهٔ این افکار را که به دست مبلغّان فاشیسم در قالب تصویری نسبتاً منسجم دربارهٔ جامعه ریخته شد روشن کنیم. این کار آسان نیست چرا که خود آن عقاید و افکار "نامرتب و خام" را، بی سبك سنگین کردن، از سنتها، فرهنگها و مکتبهای دیگر کِش می‌رفتند. علاوه بر این، هیچ متن کلاسیكِ واحدی همانند، مثلاً، آثار مارکس وجود ندارد که برای رهبران و متفکران فاشیست منبع الهام شده باشد. منابعی فرعی که به این مکتب کمك می‌کرد از منابعی گوناگون جاری می‌شد و مخازنی فکری آفرید که به شکل جریانهای اصلیِ فاشیسم ایتالیا و ناسیونال سوسیالیسم آلمان سر بر آورد.

برای ایجاد حدی از نظم در بررسیِ مسیر فاشیسم، این فصل خلاصه‌ای به دست خواهد داد از مضمونهایی که به‌بحث ما نظم ببخشند: دولتی‌کردن و دولت‌محوری، نژادگرایی، [۵] امپریالیسم، نخبه‌گرایی و سوسیالیسم ملی. [۶] اینها از نظر

[۴] Zeev Sternhell, 'Fascist Ideology', in W. Laqueur, ed., *Fascism: A Reader's Guide*, Harmondsworth, Penguin, 1979, 368.

[۵] مؤلف در بیشتر جاهای این مقاله واژهٔ racialism را به کار می‌برد. فرهنگ آکسفورد این

اهمیت در حزبها و جنبشهای فاشیستی مختلف، به یکدیگر نزدیك، از هم دور و بر هم منطبق می‌شوند، و هر یك از آنها زیر تأثیر تاریخ ملی، سنتها، فرهنگ و پیشداوریهای خویش است. بنابراین، در همان حال که قبول داریم بین انواع فاشیسم، بسته به ملیّت، تمایزهایی وجود داشت، بحث این فصل این است که با تمرکز بر میراث فکریِ آن، می‌توان جهان بینی‌ای مشخصاً فاشیستی تشخیص داد. تفحّص در این منشأها چهارچوبی فراهم می‌کند که انواع فاشیسم را بتوان در آن جا داد. بنابراین آنچه این فصل ارائه می‌کند نه تنها تعریفی بی ابهام از فاشیسم، که مروری بر مضامین اصلی آن هم هست.

صرف‌نظر از دشواریِ دنبال کردنِ این مضامین، تعبیر و تفسیر فاشیسم مسئلهٔ دیگری هم در برابر دارد. تأکید شدید و مرگبارِ ناسیونال سوسیالیسم آلمان بر نژادگرایی، که راه را بر اردوگاههای مرگِ اروپا گشود، به‌نظر پاره‌ای محققان، آن را از دیگر جنبشهای فاشیست مجزا می‌کند. به اعتقاد چنین نویسندگانی اقدام به مردمکشیِ برنامه‌ریزی شده در سطح وسیع از نازیسم نه شکلی اغراق‌آمیز، که نمونه‌ای منحصر به فرد از فاشیسم می‌سازد. در عین اینکه این استدلال را بی‌اهمیت نمی‌دانیم، هدف در این‌جا شناساییِ آرایی است که، همراه با عوامل دیگر، بهانه‌ای برای "راه‌حل نهایی"[۷] به دست داد. افزوده بر این، بیان تلویحیِ اینکه سایر رژیمهای فاشیست در کشتارهای دسته‌جمعی دست نداشتند در حکم نادیده‌گرفتنِ همدستی‌شان در حمل یهودیان و دیگران به قتلگاههای آشویتس و جاهای دیگر است.

← واژه را چنین تعریف می‌کند: "اعتقاد به برتریِ نژادی خاص؛ تخاصم بین نژادهای مختلف"؛ و برای racism: "نظریهٔ قائل به اینکه تواناییها و غیرهٔ انسان را نژاد او تعیین می‌کند." برای واژهٔ اول نژادگرایی را به کار برده‌ایم و برای واژهٔ دوم معادل نژادپرستی متداول است.ـ م.

۶ سوسیالیسمِ ملی را برای خود مضمون و فکر به‌طور عام، و ناسیونال سوسیالیسم را برای مرام حزب نازی به کار برده‌ایم که نامش برگرفته از ترکیب *Nationalsozialist* است. مخفف نام آن حزب، *Nati* (با تلفظ "ناتسی" از ناتسیونال) در آلمانی، و *Nazi* (با تلفظ "ناتسی" یا "نازی") در انگلیسی و پاره‌ای زبانهای دیگر است.ـ م.

۷ نازیها معتقد بودند که مسئلهٔ نژادهای "ناپاك و مخلّ تمدن" را باید یك‌بار برای همیشه "حل" کرد؛ اشاره به نفی بلد و کشتارهای دسته‌جمعی.ـ م.

در حالی که مبلغّان فاشیسم در پی ستایش تجددگراییِ آن بودند، هیچ یك از عناصر مختلفی که آنها در قالب این مکتب فکری ریختند به خودی خود نو نبود. جنبشهای فاشیستیِ بین دو جنگ عقاید خویش را مستقیم‌تر از هر چیز از حال و هـوای طغیانگرانه‌ای به ارث بردند که در سالهای آخر قرن نوزدهم در اروپا رواج داشت و در مسیر خویش تکوین یافته بود. این حال و هوا نقطهٔ شروع ماست.

## منشأها و اشتقاقها

عنوان گذاشتن روی دوره‌های تاریخی بر حسب حال و هوای یا فضای غالب یك عصر وسوسهٔ خطرناکی است که اغلب بیشتر سبب ابهام در مختصات آن عصر می‌شود تا روشنگری دربارهٔ آن. با عنایت به این نکته، می‌توان مشخصهٔ فضای فکریِ اروپا در سالهای پایان قرن نوزدهم را جوّ طغیانگری نامید. همان گونه که رژیمهای موسولینی و هیتلر از بحرانهای اقتصادی و سیاسی سر بر آوردند، چَنین ایدئولوژیِ فاشیسم حاصل آشوبی فکری بود که با پایان گرفتنِ قرن آشکارتر می‌شد. در ابتدا، این آشوب شکل حمله به مکتب فکریِ لیبرالیسم را به خود گرفت.

تولد لیبرالیسم، همچنان که رابرت اِکِلشال (در فصل ۲) بیان کرد، با خوشبینیِ عصر روشنگری همراه بود و هواداران آن بر اهمیت قضاوت فردی به‌عنوان راهبرِ عمل تأکید می‌ورزیدند. متفکران عصر روشنگری خواستار نظام سیاسیِ جدیدی بودند که افراد را از قید فئودالیسم آزاد سازد. تصویر آنان از جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای از افراد عقل‌گرا و صاحب حقوق طبیعی با دیدِ یأس‌آور و بدبینانهٔ محافظه‌کاری از طبیعت انسان سر ستیز داشت. اعتقاد لیبرالی به اینکه افراد در کنش و واکنش با یکدیگر میان منافع هماهنگی‌ای طبیعی ایجاد خواهند کرد مخالف اعتقاد محافظه‌کاران به لزوم نظمی بود که باید از طریق سلسله مراتبِ طبیعیِ اقشار و طبقات برقرار گردد. در مقابلِ محافظه‌کاران که مدافع تصوری پدرسالارانه از جامعه بودند و تأکید بر وظیفه و تمکین را لازم می‌دانستند، لیبرالها از تأکید بر حقوق فردی و اعتقاد به حاکمیت بر خویش و بر نفْس خویش جانبداری می‌کردند.

اما اشاعهٔ لیبرالیسم در اروپا نایکدست و مخالفت با آن در بدو کار پراکنده بود. با این همه، در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ نسلی از متفکران پا گرفت که آثارشان در حکم قد عَلَم‌کردن در برابر چیزی بود که به نظرشان خصلتِ منسوخ آرای لیبرالی می‌رسید. نخستین پیام‌آورانِ مستقیمِ فاشیسم را می‌توان در چهارچوب این طغیان علیه لیبرالیسم یافت.

این منتقدان می‌گفتند فردگراییِ خردگرایانهٔ مکتب لیبرالیسم و اعتقادش به تنوع، چندگانگیِ قدرت سیاسی و مدارا منجر به ناامنی، بی‌ثباتی و ابتذال و پیش‌پاافتادگیِ همه چیز و همه کس می‌شود. مرکز توجه تحلیلِ طراحان این طغیانِ فکری نه فرد، که اجتماع در وجه به هم پیوسته و به‌عنوان سازمانی زنده بود. علاوه بر این، حکم لیبرالیسم که عقل راهبر عمل است، با چالشِ گرایشهای خردگریزانه از قبیل غریزه، وراثت و نژاد رو به رو بود که آن منتقدان می‌گفتند محرّك اصلی انسان در دست زدن به عمل است.

این قبیل متفکران، که برخی از آنها با کج‌فهمیِ *اصل انواع* (۱۸۵۹) چارلز داروین (۸۲-۱۸۰۹) از او الهام گرفته بودند و ”داروینیست‌های اجتماعی“ خوانده می‌شدند، فرد را موجودی فاقد قوهٔ تأمل و غیر اخلاقی تصویر می‌کردند که مدام در پی تنازع برای بقاست. خود داروین از نظریهٔ انتخاب طبیعی هیچ نتیجه‌ای که قابل انطباق بر جامعهٔ انسانی باشد نگرفت. عبارت ”بقای اَصلَح“ نه از داروین، که ساختهٔ هربرت اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰)، فیلسوف انگلیسی، بود که به این ترتیب رنگ و لعابی ساده‌بینانه و تحریف‌آمیز به نظریهٔ تکامل داد.

چنین تحریفاتی در حکم آنتی‌تزی بنیادی برای تأکید لیبرالیسم بر انتخاب سنجیده و عقلانی به‌عنوان مبنای عمل انسان بود. در عین آنکه اسپنسر از نظر اعتقادی هوادار دوآتشهٔ آزادی عملِ بی رادع و مانع در اقتصاد بود، و دیگر داروینیست‌های اجتماعی در این نظر شریك بودند، اینکه جامعه در طریق تنازعِ بقای سختی پیش می‌رود و ضعفا در نتیجهٔ ناتوانی‌شان صدمه می‌بینند سبب شد که حمله به ارزشهای لیبرالی شدت یابد. افزوده بر این، فلسفهٔ داروینیسم اجتماعی، که تا حد زیادی به قدرت عضله معطوف بود، به پرورش جوّی فکری کمك کرد که در آن اسطورهٔ نژادگرایی پا گرفت.

## نژاد و دولت

''نظریه‌ها''ی شبه‌علمیِ نژادگرایی، که تا حدی ناشی از بدفهمیِ عمدیِ آرای داروین است، تنها یکی از نمودهای جریان فکریِ بسیار طولانی‌تری است. برای مثال، طی قرنهای هجدهم و نوزدهم با رواج مفهوم *Volk*[۸] مضمون برتریِ نژادی در آلمان بروز کرد. از نظر لغوی این کلمه را ''مردم'' ترجمه می‌کنند، اما باری انتزاعی‌تر هم در آن نهفته است: نظامی از ارزشهای مطلق، غایتی تغییر-ناپذیر و ماوراءالطبیعی از هستیِ خلق. به گفتهٔ جرج ماس، ''همان گونه که هر فردی روح دارد، ***فولْك*** روحی است که، همانند روح تك‌تك انسانها، به خلق خصیصه‌ای تغییرناپذیر می‌دهد''. تکلیفی که آلمانیها در برابر داشتند این بود که روح جمعیِ ''سرکش و پویای خویش را که بیشتر مبتنی بر عاطفه است تا بر تفکرات تحریف و باژگونه‌شده''[۹] بازیابند و آن را رهایی بخشند.

یکی از نخستین مبلغّان این تعبیر و تفسیر انتزاعی از ***فولْك***، یوهان فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) بود که مانند همعصرش یوهان هِردِر (۱۸۱۴-۱۷۴۴) ملت آلمان را کلیتی طبیعی تصویر می‌کرد که از طریق نسب، زبان و فرهنگ متحد شده است. در آغاز قرن نوزدهم فیخته این عقیده را رواج می‌داد که آلمان گرچه چندپاره و شرمسارِ شکستهای نظامی از فرانسه است، به یمن برتری طبیعیِ مردمش سرانجام فائق خواهد آمد. در ***خطابیه‌هایی به ملت آلمان*** (۸-۱۸۰۷) به تصویرکردنِ آلمان به‌عنوان ***فولْكِ*** آرمانی و ازلی پرداخت که از سوی بشریت رسالتی خاص برعهده دارد: رسالت نبردی با فرهنگ غرب، بخصوص با تأثیر فرانسه.

چنین عقاید سرسختانه‌ای، همراه با احساس رسالت، باعث دلگرمی و تسلّی خاطر بود و هِردِر چنین افکاری را تبلیغ می‌کرد. او سرمنشأ ***فولْك*** را در آلمان قرون وسطی می‌جست که به گمانش جامعه‌ای بود روستایی و همبافته که در آن ''روح'' یا ''روانِ'' ***فولْك*** آزادانه جولان می‌داد. در نوشته‌های هر دو متفکر واژهٔ ***فولْك*** به‌عنوان وصف چشم‌اندازهای روستاییِ سرخوش و شاد با بیانی رمانتیك

۸ با تلفظِ ***فولْك*** (مانند ***فولْكس*** واگِن)، واژه‌ای با بارِ عاطفی و ستایش‌آمیز و بیشتر معادلِ خلق تا مردم یا عوام‌النّاس.-م.

9 George Mosse, *Germans and Jews*, London, Obrach and Chambers, 1971, 8.

توصیف شده است که بر تمامیّتِ اندام‌وارهٔ اجتماع ملی تأکید می‌ورزد. اما آنان، علاوه بر این، منافع فرد را تابع "روح" ملی، و "روح" آلمان را برتر از ملتهای دیگر می‌دانستند.

این تأکید بر ماهیت اندام‌وارهٔ مملکت به‌عنوان سازمانی زنده مشخصهٔ افکار گئورگ هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) هم هست. هگل، هرچند به موضوع وحدت آلمان نپرداخت، برخلاف فیخته مملکت را با تصوری نژادی یا طبیعی از فولْك یکی نمی‌دانست. در *اساس حکومت آلمان*[10] (۱۸۰۳) بر تقسیم ملت به مشتی شاهزاده‌نشینِ ریز و درشت که آن را از احساسات جمعی، که به اعتقاد او مبنای ملت بودن و ملت‌شدن است، محروم می‌کند مویه کرد. هگل این آرا و عقاید دیگر را در *فلسفهٔ حق*[11] (۱۸۲۱) به رشتهٔ تحریر در آورد که در آن، تاریخ را روندی پویا می‌بیند که تضاد یا دیالکتیكِ آرا نیروی محركهٔ آن است. از دید او، دولت فکرِ نهایی و تجسمِ روح یا عقلِ تاریخ است. برخلاف فیخته و هِردِر، هگل نه دلمشغول جستجو در پی کشورشدنِ آلمان، بلکه در پی "فکر" تشکیل دولت بود که به اعتقاد او مبتنی است بر "نیروی خردی که خویشتن را به‌عنوان اراده تحقق می‌بخشد". بدین قرار، در همان حال که مملکت را به‌عنوان اجتماعی منسجم در نظر می‌آورد، استدلال می‌کرد که مبنای آن، آزادیِ خرد-گرایانه است: فردیت و جمعیت، اخصّ و اعمّ، درون مملکت و بر پایهٔ عقل با یکدیگر همزیستی دارند.

چنین دولتی نه مطلقه و نه مبتنی بر قدرتِ استبدادی است. بسیاری از حقوقی قانونی را که لیبرالها مدافع آنند تأمین می‌کند، مثلاً حق کسب داراییِ خصوصی و آزادی بیان. به این ترتیب چندگانگی و تنوع محفوظ می‌ماند. نیت او نه مطیع‌کردنِ فرد در برابر کل، بلکه نشان‌دادن این نکته بود که مملکت چگونه برای اهالی‌اش نقطهٔ تمرکزی واحد، یعنی یك رشته نهادها و ارزشها که با آنها بتوانند آزادانه ارتباط داشته باشند، فراهم می‌کند. افراد از طریق عضویت عامشان در مملکت است که از حد منافع خصوصی خویش می‌گذرند و به خیر و صلاح

10 *The German Constitiution*

11 *Philosophy of Right*

عمومی گردن می‌نهند. با این همه، آرای هگل، همانند آرای داروین در قرن بعد، به چنگ فاشیستهایی افتاد که به دنبال سنتی فکری بودند.

تصویر هگل از مملکت و دولت به‌عنوان غایت تاریخ هم موسولینی و هم ایدئولوگ اصلی و تعیین‌کنندهٔ سیاست فرهنگی‌اش، جووانی جنتیله[۱۲] (۱۹۴۴ـ۱۸۷۵)، را مجذوب کرد. اما در حالی که هگل ارتباط بین جامعهٔ مدنی و دولت را وابستگیِ دوجانبه‌ای می‌دانست، در ایتالیای فاشیست دولت و جامعه در هم ادغام گشته بود: "همه چیز برای مملکت است و هیچ چیز بیرون از دولت نیست". تلاش برای احیای امپراتوری روم نیاز به پوشش فلسفیِ محترمانه‌ای داشت و این را موسولینی و جنتیله انگار در تعبیر هگل از فکر دولت به‌عنوان غایتی به خودی خود یافتند. اما این تحریف فکر هگل بود و او هم یکی دیگر از قربانیان ولع برای یافتن بهانه‌ای روشنفکرانه در جهت احیای ملی گشت. در مقابل، همچنان که خواهیم دید، ناسیونال سوسیالیسم آلمان حتی پی استنباطی تحریف‌آمیز از هگل هم نرفت. هیتلر، برخلاف موسولینی، دولت را نه غایتی به خودی‌خود بلکه وسیله‌ای برای تأمین برتریِ نژادی می‌دانست. مبنای ایدئولوژیکِ فیخته برای *فولْک* بود که اصل محوری و سازمانبخشِ نازیسم شد.

اعتقاد به برتریِ فرهنگ آلمانی که صاحب رسالتی برای فائق‌آمدن بر تأثیرهای غرب است، همراه با ازدیاد حمایت فکری از برتریِ دولت، در قرن نوزدهم شتاب گرفت. در آلمان فریدریش یان (۱۸۵۲-۱۷۷۸) فکر اجتماع اندام‌وارهٔ طبیعی را پیشتر برد و به ستایش برتریِ سنت سیاسی ضدلیبرال و سلطه‌جویانهٔ آلمانی پرداخت. یان در کتاب *ملیّت آلمانی*[۱۳] (۱۸۱۰) مبنای ملیت را خلوص نژادی تعریف کرد و به دفاع از بی‌همتایی و برتریِ همهٔ آلمانیها پرداخت. هدف او ایجاد "دموکراسیِ مردمی" در آلمانی دربرگیرندهٔ اتریش، هلند، سویس و دانمارك بود که راه را بر کلیهٔ نفوذهای خارجی ببندد.

یان احساسات ملی و ملیّت را هم برتر از حقوق فردی و هم وجوه عام بشری قرار داد و به این ترتیب انگیزه‌ای فراهم آورد برای مبارزه علیه "غرب"،

12 Giovanni Gentile

13 Friedrich Jahn, *German Nationhood*.

یعنی علیه اصول لیبرالی. با شروع قرن نوزدهم که روشنفکرانی با زمینه‌های ملی مختلف در پی "راه سومی" بین ارزشهای عصر روشنگریِ فرانسهٔ قرن هجدهم و "خطر" رو به فزونیِ سوسیالیسمِ بین‌المللی بودند، این پیامی بود که صدای آن بلند و بلندتر شنیده می‌شد.

تا نیمهٔ قرن نوزدهم مفهوم برتری نژادی در تفکر اروپایی محکم جا افتاده بود و به هیچ رو به آثار متفکران آلمانی که دلمشغول هدف وحدت دوبارهٔ ملت خویش بودند محدود نمی‌شد. یکی از نخستین بروزهای "نظریه"ی نژادی را می‌توان در نوشته‌های کنت آرتور گوبینو (۶۲-۱۸۱۶)، دیپلمات فرانسوی، یافت که در *رساله در باب نابرابری نژادهای انسان*[۱۴] (۵-۱۸۵۳) هم برتری "نژادها"ی سفید بر غیرسفیدها و یهودیان، و هم برتریِ "نژاد" بر فرد و ملت را اعلام می‌کرد. علاوه بر این، گوبینو ادعامی‌کرد درجاتی از خلوص در نژاد سفید قابل تشخیص است: آنهایی که بالاترین درجهٔ خلوص را دارند دارای بیشترین قابلیت برای پیشبرد تمدنند، در حالی که آنهایی که کمتر از این نظر غنا دارند حامل انحطاطِ نژادی‌اند. در دستهٔ اول توتون‌ها[۱۵] و در دستهٔ دوم اسلاوها[۱۶] و سلت‌ها[۱۷] جا می‌گیرند.

تلاش برای ایجاد سلسله مراتبی نژادی که یهودیان پائین‌ترین موقعیت را دارند بخشی از سنت ضدسامی است که سابقهٔ آن به زمانهایی بسیار پیش از گوبینو برمی‌گردد. تصویرهای قالبی از یهودیان در سراسر تاریخ اروپا رایج بود و در نیمهٔ دوم قرن هجدهم و نیمهٔ اول قرن نوزدهم شکل تضاد با مذهب یهود به خود گرفت. این پیشداوریِ فرهنگی، که در ادبیات رایج بسیار متداول بود، منطقی ساختگی برای ضدیت با نژاد سامی به دست داد و به ایجاد جوّی پذیرایِ آرای گوبینو و بعضی از کسانی که عقاید داروین را در وجوه اجتماعی به کار می‌گرفتند کمک کرد.

14 Count Arthur Gobineau, *Essay on the Inequality of Races of Man (Essai sur l'inégalité des races humaines)*.

۱۵ Teutons، اعقاب آلمانی‌های امروزی.ـ م.

۱۶ Slavs، اقوامی در شرق و مرکز اروپا شامل روس‌ها، لهستانی‌ها، چک‌ها، بلغارها، صرب‌ـکروات‌ها.ـ م.

۱۷ Celts، طوایفی که ایرلندی‌ها، اسکاتلندی‌ها و ساکنان ویلز از جمله بازماندگان آنها هستند.ـ م.

پیشتر بحثهایی در گرفته بود که "مسئلهٔ یهود" را با بازآموزیِ اجتماعی یهودیان و تشویق آنها به کنار گذاشتنِ عقایدی مذهبی که سبب جدایی‌شان از فرهنگ غالب جوامعِ "میزبان" می‌شود می‌توان حل کرد. علاوه بر این، یهودیان با اشتغال به "کارهایِ شرافتمندانه" می‌توانند ریشه‌های تازه‌ای پیدا کنند و به این ترتیب شایستگی می‌یابند در فرهنگ کشورهای محل سکونت خویش جذب شوند. اما همچنان که ملی‌گراییِ اساساً غیرعقلانیِ *فولك* به براندازیِ ارزشهای عصر روشنگری پرداخت، یهودیان نه تنها غیرقابل جذب قلمداد شدند، بلکه بیشتر تهدیدی نژادی برای ملت آلمان به حساب آمدند تا فرهنگی.

محرك این دگرگونیِ فکر ضدسامی از فرهنگی به زیست‌شناختی، کاربرد داروینیسم در وجوه اجتماعی بود که در سراسر اروپا پیروانی داشت. متفکری انگلیسی که به این دگردیسی کمك کرد هیوستن استوارت چِمبرلِن[۱۸] (۱۸۵۵ـ۱۹۲۷) بود. او با این ادعا که صالح‌ترین افراد کسانی‌اند که از نژادی خالص باشند موضوع "ملتِ خلق آریایی" را درست کرد که، به اعتقاد او، "به سبب خواص وراثتیِ برترش چنین مقدّر است که پیروز شود".[۱۹] براین مبنا، ازدواج میان نژادها[۲۰] به این سبب که خلوص خون را کم می‌کند به‌عنوان عملی زیانبار و غیرطبیعی تقبیح گشت و عیب شمرده شد. تساوی‌طلبی، نگرش بین‌المللی و صلح‌طلبی به این دلیل که مغایر نظم طبیعی است مردود به حساب آمد. به جای آنها، جنگ و تنازع اصلح برای بقا به‌عنوان گواه سرزندگیِ نژاد خوب ستایش گشت. آینده از آنِ کسانی است که به برتریِ ذاتیِ خویش اطمینان دارند و خود این اطمینان نتیجهٔ خلوص نژادی است.

## ناسیونال امپریالیسم

در بیشتر سالهای قرن نوزدهم، ملی‌گرایی به سبب پیوندی که با انقلاب فرانسه داشت به نظر کسان بسیاری عامل آزادسازی و رهایی بود. اما زیر تأثیر تصویری

۱۸ با آرتور نِویل چِمبرلِن، نخست وزیر بریتانیا هنگام بستن پیمان مونیخ با هیتلر، و با جوزف چِمبرلِن، سیاستمدار انگلیسی قرن نوزدهم، اشتباه نشود.ـ م.

19 See Paul Hayes, *Fascism*, London, Allen and Unwin, 1973, 23ff.

20 miscegenation

از دولت و مملکت که از نظر نژادی تعریف می‌شد، نوعی جدید از ملی‌گرایی اروپایی پدید می‌آمد؛ ناسیونالیسمی بر پایهٔ این اعتقاد که هم وحدت ایتالیا و هم وحدت آلمان نتیجهٔ اختلاطی سرمست‌کننده از "خون و آهن" است. اعتقاد فزاینده به ایجاد دولتی که از حد نسلها و مرزها بگذرد، همراه با جانبداریِ داروینیست‌های اجتماعیِ پیرو اسپنسر از تنازع، دست به دست هم داد تا منطقی برای امپریالیسم فراهم کند و در اصلی مشهور به *Machtpolitik*[۲۱] بیان گشت، یعنی اعتقاد به اینکه حق با قوی است، یعنی *سیاستِ مبتنی بر قدرت*.[۲۲]

مرام *سیاستِ قدرت* را فریدریش فون برنهاردی (۱۹۳۰-۱۸۴۳)، ژنرال آلمانی، به روشنی بیان کرد:

> قدرت به فاتح حق اشغال می‌دهد. این حقی است خود به خود برتر و در منازعه بر سر اینکه چه چیزی حق است جنگ حَکَم خواهد بود. جنگ تصمیمی می‌گیرد که از نظر زیست‌شناسی عادلانه است، زیرا تصمیم آن مبتنی بر خودِ طبیعتِ چیزهاست.[۲۳]

در این حرف دستاویزی برای توسعه‌طلبیِ ملی نهفته بود: برتریِ نژادی و طبیعی بودنِ معارضه راهنمایی بود حاوی ارزشهایی خودسرانه. قدرت و اخلاق یکی شدند و منافع ملت جانشین هر توسلی به حاکمیت قانون بین‌المللی و حقوق جهانی بشر گشت.

ارتباط دوجانبهٔ سیاستِ قدرت با ملیت و قدرت هم در آثار چِمبرلِن و هم در نوشته‌های هموطنش کارل پیرسن (۱۹۳۶-۱۸۵۷) هویداست. به نظر پیرسن اِعمال قدرت یك حُکم اخلاقی است: "وقتی جنگ خاتمه می‌یابد، بررسیِ توان طرف مغلوب موردی ندارد".[۲۴] چِمبرلِن با او همعقیده بود و با ارائهٔ روند تاریخی به‌عنوان تنازع نژادها، و با این استدلال که تنها آرياييها قادر به ایجاد

۲۱ ترکیب آلمانی از Macht، به‌معنی قدرت، و Politik، به‌معنی سیاست (با تلفظِ **ماخت پولیتیك**).ـم.

۲۲ معادل ضرب‌المثل "والحقُّ لِمَن غَلَب" در عربی: حق با غالب است.ـم.

23 Friedrich von Bernhardi, *Germany and the Next War*, London, Arnold, 1914.

24 Karl Pearson, *National Life from the Standpoint of Science*, London, Black, 1905, 27.

فرهنگند، نظر می‌داد که ”قدرتْ مقدّرِ نژادهای برتر است... وظیفهٔ آنهاست که نژادهای پست ناپاك را مغلوب و منهدم کنند“.[۲۵]

جانبداری از جنگ به‌عنوان وظیفه‌ای اخلاقی، هرچه بیشتر برابر گرفتنِ نژاد با مملکت و اولویت منافع ملی بر فردی، در سالهای آخر قرن نوزدهم با هم در می‌آمیخت. عظمت ملی، که سرشار از رسالت معنوی بود، موجبی برای توسعهٔ امپریالیستی به دست داد.

## نخبه‌گرایی و پیشوایی

تأکید فزاینده بر نژاد و فکر رسالتی جهانی نیاز به شخصیت متمایزی داشت: شخصیتی دربردارندهٔ فضایلی که ادعا می‌شد در نژاد موجود است. تحقیر اصول تساوی‌طلبی از سوی داروینیست‌های اجتماعی آنها را به تمسخر شکلهای دموکراتیكِ حکومت کشاند. آنان نه تنها سلسله مراتبی طبیعی برای ”نژادها“ قائل شدند، بلکه مدعی گشتند که در هر نژادی افرادی طبیعتاً برتر وجود دارند. از اینجا بود که توجیهی برای رهبریِ نخبگان فراهم آمد.

یکی از مبلغّان نخبه‌گرایی فریدریش نیچه (۱۹۰۰ـ۱۸۴۴) بود. پاره‌ای عقاید او و بسیاری از سخن‌پردازی‌هایش را فاشیستها تصاحب کردند و او هم از رهگذر ولع فاشیستها برای یافتن سنت فلسفی لطمه دید. نیچه ”اراده به قدرتِ“ خرد-گریزانه را تختهٔ پرش شخصیت، و ارزشِ زندگی را در مبارزهٔ دائم می‌دانست: ”خود زندگی اساساً تصرف، تعدّی، غلبه بر بیگانه و بر ضعیف‌تر، ستم، سختی، تحمیل راه و رسم خویش، جذب و ادغام و، در بهترین و ملایم‌ترین حالت، استثمار است.“[۲۶] این توصیف مالامال از قدرتِ مردانه نیاز به نخبگانی داشت از بین پرطاقت‌ها و پرزورها تا ”رده‌های پائین‌تر“ را که غرایزشان معطوف به تمکین برده‌وار از رهبرانِ طبیعی و بهتر از خودشان است رهبری کنند.

تصویر نیچه از شخصیتِ پیشوا ابعادی قهرمانانه به خود می‌گیرد: ”ابرمرد“، ”وحشی باشکوه موبور“ که پشت ضعیفها، منحطها و متوسطها را به خاك

25 Quoted in Hayes, *Fascism*, 115.

26 Ibid, 34.

برساند. برابری در نظر او جایی ندارد؛ به جای آن، تصوّری است از آن که طبیعتاً برتر است. این مرام نزد رهبران بعدی فاشیستها جاذبهٔ بسیار یافت: در آلمان نازی تصویر پیشوایی در هالهٔ تقدّسِ *Führerprinzip*[۲۷] و در ایتالیا در آیین پرستشِ *Il Duce*[۲۸] تجسّم یافت.

با این همه، همچنان که پیشتر گفته شد، فاشیسم شهرت نیچه را لکه‌دار کرد. او در عین هواداری از خردگریزی، نه طرفدار جامعهٔ اندام‌واره به‌عنوان سازمان زنده، بلکه فردگرایی تندرو بود. به ملی‌گرایی ایمان نیاورد و نه تنها وصلت بین نژادها را بد نمی‌دانست بلکه معتقد بود این کار منبع ایجاد فرهنگِ عظیم است. اما جاذبهٔ سخن‌پردازی‌های رها از قید و بند و پرخروش او تصویر وحشیِ موبوری که محرّکش ارادهٔ معطوف به قدرت است برای "ابرمردانِ" آتیِ آلمان نازی و فاشیست‌های ایتالیایی مقاومت‌ناپذیر بود. همانند آنچه بر سر هگل و داروین آمد، تصاحب نوشته‌های نیچه و معرفی او به‌عنوان باعث و بانیِ فاشیسم گواهی است بر این نکته که فاشیستها از میان آرای نظریه‌پردازان خوشه‌چینی می‌کردند و هرچه را دوست داشتند به غارت می‌بردند.

بسیاری از معاصران نیچه در دفاع از نخبه‌گرایی سهیم بودند. در زمانی که جنبش پر افت و خیز اما پیشروِ حق رأی برای همگان جریان داشت، هراس از پیامدهای دموکراسی متفکران بسیاری را برانگیخت تا استدلالهایی برای ادامهٔ رهبریِ اقلیت دست و پا کنند. برای مثال، ویلفردو پارِتو (۱۹۲۳-۱۸۴۸)، دانشگاهیِ ایتالیایی، در شماری از آثارش به ستایش فضایل رهبریِ نخبگان پرداخت (*نظامهای سوسیالیست*، ۱۹۰۲، و *ذهن و جامعه*، ۱۹-۱۹۱۶[۲۹]). او جامعه را به هرمی تشبیه کرد که در رأس آن اقلیتی با استعداد و دارای صلاحیت برای حکومت‌کردن و در پائین هرم تودهٔ فرمانبردار و معمولی جای دارد. چنین عقایدی مشخصهٔ داروینیسمِ اجتماعی بود، و به همچنین نظریهٔ پارِتو از تاریخ که

۲۷ به آلمانی، اصل پیشوایی.ـ م.

۲۸ به ایتالیایی (با تلفظِ *ایل دوچه*، یا *دوچه*)، رهبر؛ لقب بنیتو موسولینی، بنیانگذار حزب فاشیست ایتالیا که در سال ۱۹۲۲ به قدرت رسید. در سال ۱۹۴۵ پارتیزانهای کمونیست ایتالیا او را دستگیر و اعدام کردند.ـ م.

29 Vilfredo Pareto, *Les Systèmes Socialistes*; *The Mind and Society*.

به عقیدهٔ او سراسرْ داستانِ نبرد نخبگانی است که با هم می‌جنگند. دیدگاههای پارِتو چنان محبوبیت یافت که موسولینی در سال ۱۹۲۲ او را عضو سنای ایتالیا کرد.

آرای مشابهی هم از سوی روبرتو میشلز، روشنفکر فرانسوی[۳۰] ابراز شد. میشلز در کتاب *احزاب سیاسی*[۳۱] (۱۹۱۱) به بحث در نیاز به گروه اجتماعیِ مسلطی پرداخت که تأمین‌کنندهٔ رفاه جامعه و زندگی سیاسی باشد. هم او و هم پارِتو از مشارکت عامّه و نظارت دموکراتیك هراس داشتند و متقاعد شده بودند که مردم برای حکومت بر خویش صلاحیت ندارند. هردوی آنها آرایشان را نه به‌عنوان نظریه یا ایدئولوژی، بلکه به‌عنوان قوانین طبیعی بیان می‌کردند و با پافشاری بر مدارك "علمی" می‌کوشیدند به عقاید ضدلیبرال و ضددموکراتیك خویش مشروعیت ببخشند.

گوستاو لوبون (۱۹۳۱-۱۸۱۴)، نظریه‌پرداز دیگر فرانسه، هم در تحقیر "توده‌ها" شریك بود. در *روانشناسی جماعات*[۳۲] (۱۸۶۵)، که موسولینی بعدها از آن با ستایش نقل کرد، برای نخبه‌گرایی و سلطه‌جویی توجیهاتی فراهم آورد. در آلمان، کتاب *رامبراند در مقام مربی* (۱۸۹۱) نوشتهٔ یولیوس لانگبِن[۳۳] (۱۹۰۷-۱۸۵۱) حاوی پژواك تحقیر لوبون نسبت به توده‌ها بود. لانگبِن این فرضیه را مطرح می‌کرد که نژاد عامل تعیین‌کننده در تاریخ است. به ادعای او "قدرتِ خون" بالاتر از همه چیز است و ملت را تعالی می‌بخشد. نخبگان مورد علاقهٔ او اشرافیتِ موروثی بود که او اصرار داشت باید توده را بسیج کند تا کسانی را به نظر او مروّج عقاید لیبرالی، دموکراتیك و سوسیالیستی‌اند در هم بکوبد: یعنی بورژواها و یهودیانی را که در جامعه جذب و ادغام شده‌اند.

هرچند که بین نیچه، پارِتو، میشلز، لوبون و لانگبن از نظر نقشی که دقیقاً به‌عنوان باعث و بانی فاشیسم داشته‌اند تفاوتهایی هست، اینان "مرام

۳۰ مؤلف در ثبت ملیّتِ روبرت (نه روبرتو) میشلز سهو کرده است. میشلز در سال ۱۸۷۶ در کلن به دنیا آمد و در سال ۱۹۳۶ در رم درگذشت. فرهنگ زندگینامهٔ وبستر او را آلمانی، و دائرةالمعارف بریتانیکا او را ایتالیاییِ متولد آلمان می‌شناسد. در میان کتابهایش عنوانی به فرانسه دیده نمی‌شود و همه به آلمانی یا ایتالیایی است.ـ م.

31 Robert(o?) Michels, *Political Parties.*

32 Gustave Le Bon, *Psychology of Crowds.*

33 Julius Langbehn, *Rembrandt as Educator.*

محنت‌افزا‘‘ی تنازع دائم، نخبه‌گرایی و خردستیزی را ترویج کردند. از این نظر، هر یك از آنها به جوّ خردستیزانه‌ای که مشخصهٔ آشوب فکریِ اواخر قرن نوزدهم بود کمك کرد. کیش نخبه‌گرایی، تأکید بر قدرت، تنازع و سلطه‌طلبی، و پافشاری بر احساس و غریزه در مبارزه علیه فردگرایی عقلیِ دنیای لیبرالیسم به کار افتاد. در جوامع توده‌ایِ رو به توسعهٔ اروپای اواخر قرن نوزدهم، ترسیم کردنِ فرد به‌عنوان بخشی اصلی و اساسی از کلیّتی اندام‌واره، که به همان اندازه که به کل خدمت می‌کند ارزش دارد، چالشی مستقیم با لیبرالیسم بود. علاوه بر این، نقّادیِ همراه با ردّ ارزشهای عصر روشنگری از سوی داروینیست‌های اجتماعی آنان را به ستایشِ نابرابری می‌کشاند. مردم در نظر ستایشگرانِ خردگریزی تودهٔ بی‌فکر، خردگریز و به‌راحتی شکل‌پذیری بودند که به فراخوان هر عاطفه و احساسی که، به گفتهٔ نیچه، ’’گونه‌های برترین‘‘ ساز کنند پاسخ می‌دهد.

### ناسیونال سوسیالیسم

جاذبهٔ پیمبرانِ خردگریزی به قلمرو عقاید محدود نمی‌شد، بلکه توضیح‌شان برای شرایط مادیِ رو به وخامت اروپا آن عقاید را تقویت می‌کرد. تجربهٔ رکود سیاسی شدیدی در ربع آخر قرن نوزدهم زیر پای اعتقاد به آزادی عمل اقتصادی و آزاد گذاشتنِ بازار را سست کرد و به این ترتیب ادعای لیبرالیسم به تضمین رشد اقتصادی زیر فشار فزاینده‌ای قرار گرفت. از این گذشته، اعتلای مملکت پروس در قالب آلمان نو، اعتلای پادشاهیِ پیه‌مونت در چهارچوب ایتالیای متحد و شکست فرانسه در برابر ارتش پروس در سال ۱۸۷۰ همگی ظاهراً مظاهری از قانونِ بقای قوی بودند که داروینیست‌های اجتماعی از آن دفاع می‌کردند. همزمانیِ این وقایعِ اقتصادی و سیاسی زیر پای تهدیدی را که متوجه ارزشهای لیبرالی بود محکم کَرد. اما آن نیرویی ضربتی که به ارزشهای عصر روشنگری می‌تاخت، و مجهّز به درمانهای خردستیزانهٔ خویش در جهت احیای ملی بود، بایست با رشد سوسیالیسم هم مقابله کند.

’’تهدید‘‘ سوسیالیسم در جهت تقسیم ملتها بر پایهٔ منافع طبقاتی و پیشبرد همبستگیِ طبقاتیِ بین‌المللی بود که به چشم هواداران *سیاستِ قدرتِ* رهبری شده از سوی نخبگان کفر می‌آمد. برای مقابله هم با لیبرالیسم و هم سوسیالیسم

به ''راه سوم''ی نیاز بود که راهی بینابینِ این ایدئولوژیهای رقیب باشد. بخشی از راه‌حل در تجلیل از همبستگیِ ملی و پیشبرد خودکفاییِ ملی نهفته بود.

در فکر آلمانی، این عقیده که تمام منابع ملی را باید برای مقاصد ملی به کار انداخت ریشه‌های محکمی داشت. برای مثال، فیخته مدافع اقتصاد برنامه ریزی‌ـ شده، کاهش واردات و محدود کردنِ تجارت خارجی به‌منظور انسجام‌بخشیدن به مملکت بود. نسخهٔ او در حکم اقتصادی بود تحت مقررات شدید که کلاً با احکام لیبرالیسم اقتصادیِ آدام اسمیت (۹۰ـ۱۷۳۲) مغایرت داشت. علاوه بر این، فیخته خواستار توسعهٔ مملکت آلمان تا سر حد ''مرزهای طبیعی''اش بود؛ فریدریش لیست (۱۸۴۶ـ۱۷۸۹)، یکی دیگر از مبلغّانِ خودکفایی، همین را می‌خواست. لیست برنامه‌ای برای توسعه طرح کرد که متضمن مقرراتی برای سرمایه و کار بود و به این ترتیب به اقتصادی برنامه‌ریزی‌شده‌ای می‌انجامید مبتنی بر یك آلمان بزرگ که هم دولتهای همسایه و هم کشورهای آن سوی دریاها به آن منضم شده باشند.

طی قرن نوزدهم در آلمان خودکفاییِ اقتصادی را به‌نحوی فزاینده لازمهٔ گسترش قدرت دولت دیدند و این توسعهٔ امپریالیستی در پی داشت. در جوّی سرشار از سیاستِ قدرت و در حالی که اِعمال آن به تخصیص قهرمانانهٔ منابع ملی نیاز داشت، جانبداریِ سوسیالیست‌ها از انترناسیونالیسم بزدلی به حساب می‌آمد. از نظر داخلی، لازمهٔ خودکفایی وفاداری، فرمانبرداری و خدمت به منافع ملی و نه حقوقِ آزادی، برابری و برادری بود. اقتصاد سیاسیِ لیبرال به سبب مخالفتش با دخالت دولت و طرفداری از تجارت آزاد رد می‌شد، و سوسیالیسم را طرد می‌کردند چون آن را جانبدار تضاد طبقاتی، مدافع تساوی‌طلبی و مروّج انترناسیونالیسم، و بنابراین تضعیف‌کنندهٔ ملت تشخیص می‌دادند.

در بریتانیا هم جوزف چِمبرلِن[۳۴] (۱۹۱۴–۱۸۳۶) طی مبارزه برای اصلاح تعرفه‌های گمرکی، و هم هواداران سوسیال امپریالیسم در سالهای آخر قرن نوزدهم، از جمله جرج برنارد شاو (۱۹۵۰–۱۸۵۶)، به دفاع از خودکفایی

۳۴ کارخانه‌دار انگلیسی که در سال ۱۸۷۶ نمایندهٔ مجلس شد. با آرتور نویل چمبرلن، نخست‌وزیرِ آخر دههٔ ۱۹۳۰ و پیش از وینستون چرچیل اشتباه نشود.ـم.

برخاستند. وجه مشترك آنها، همچنان که رابرت اسکیدلسکی اشاره می‌کند، اعتقاد آنهاست به ''اجتماع ملی به‌عنوان ارزشی که باید در برابر تجارت آزاد بین‌المللی از یك سو و گرایشِ جهان‌وطنیِ طبقهٔ کارگر از سوی دیگر محافظت شود''.[۳۵] مضامینِ حمایت از محصولات داخلی، ارجحیت دادن به تجارت در داخل اقمار امپراتوری و اعتقاد به اقتصادِ برنامه‌ریزی شده به دست تکنوکراتها که شاو و چمبرلِن مدافع آنها بودند بعدها برنامهٔ کار اسوالد موزلی (۱۹۷۴-۱۸۹۶) هم شد.

هرچند که خودکفایی در نهایت امر در بریتانیا ریشه نگرفت، در آلمان و ایتالیا گل کرد. در هر یك از آن موارد، خودبسندگیِ اقتصادی وابستگیِ تنگاتنگ با مملکتِ یکپارچه داشت. یکپارچگی جامعه و اقتصاد بدین معنی بود که رشته نهادهای اجتماعی، چه خانواده، چه مذهب و چه، بالاتر از همه، ملت واجد ارزشی‌اند والاتر از ارزش فرد. مبلّغانِ این طرز فکر ادعا می‌کردند که توسعه و امنیت فرد بستگی به روبه‌راه بودنِ آن نهادها و توانایی‌شان به ترویج همبستگیِ اجتماعی، اقتصادی، عاطفی و معنوی دارد. به این ترتیب منافع آن نهادها مقدم است بر منافع فرد. از این نقطه نظر بود که سلامت جامعه در کل، که به‌عنوان موجودی زنده و پویا ارائه می‌شد، از همه چیز بالاتر بود. همهٔ این اجزای تشکیل‌دهنده باید در خدمت این هدف والا به کار گرفته شود.

تصادفی نبود که موسولینی از استعاره‌ای مربوط به اندام انسان برای توصیف ایتالیای تحت حکومت فاشیستی استفاده می‌کرد: ''جامعه‌ای که با هماهنگی و دقت بدن انسان کار می‌کند. هر منافعی و هر فردی در خدمت مقاصدِ والا و عالیِ ملت است''.[۳۶] راه سومِ بین سرمایه‌داری لیبرال و سوسیالیسم در این‌جا نهفته بود. موسولینی نوشت ''لیبرالیسم کشور را به سود فرد انکار می‌کند'' در همان حال که ''سوسیالیسم... وحدت طبقات را که در قالب واقعیاتِ اقتصادی و معنویِ مملکت به وجود آمده‌اند نادیده می‌گیرد''.[۳۷] بنا بود منافع عالی‌تر ملت

35 Robert Skidelsky, *Oswald Mosely*, London, Macmillan, 1975, 57.

36 Quoted in Martin Walker, *The National Front*, London, Fontana, 1977, 17.

37 Quoted in Adrian Lyttelton, ed., *Roots of the Right: Italian Fascism from Pareto to Gentile*, London, Cape, 1973, 42.

از طریق ایجاد سازمانهایی اجرایی که ادعا می‌شد به منظور نمایندگیِ منافع کارگران و کارفرمایان به وجود آمده‌اند حفظ شود.

موسولینی که از جاذبهٔ ملی‌گرایی در بسیج مردم آگاه بود و به لزوم تضاد برای بروز تغییر اعتقاد داشت کوشید ملی‌گرایی و سوسیالیسم را به هم پیوند زند. وسیلهٔ این کار در یکپارچگیِ دولت و اقتصاد[۳۸] بود که جمیع طبقات را به همکاری در ساختن کشوری فاشیست تشویق می‌کرد. ایتالیایی‌ها را ترغیب می‌کردند که به‌جای دعواکردن بین خودشان بر سر منافع غلطِ طبقاتی یا اولویت دادن به منافع فردی، در مبارزه‌ای خارجی در گیر شوند: مبارزه‌ای میان ملتهایِ پرولتاریا و بورژوا. این کار ایتالیا را از وضع موجودش به‌عنوان ملت فقیرِ اروپا نجات می‌داد و به این ترتیب عظمت ملی‌اش اعاده می‌گشت.

موسولینی در ابداع این فرمولِ یکپارچگیِ دولت و اقتصاد، عقاید مربوط به سندیکاها را به کار گرفت و تحریف کرد.[۳۹] فکر اتحادیه و سندیکا که در فرانسه پا گرفت مدافع ایجاد سازمانهای خودمختار کارگری بود که پایهٔ انقلاب پرولتاریایی شود. مبلغّان این فکر اعتقاد داشتند که تغییر شکل سرمایه‌داری

۳۸ corporatism یا corporativism: ″اصلی محافظه‌کارانه که در بسیاری کشورهای اروپایی، عمدتاً فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و پرتغال، غالب بوده است. الهام‌بخش این اصل، آموزه‌های کلیسای کاتولیک بود در دو ابلاغیهٔ پاپ به مقامهای کلیسا در سالهای ۱۸۹۱ و ۱۹۳۱. اصل شرکت‌گرایی، به نام دفاع از عدالت و نظم اجتماعی، جانبدار همکاری تنگاتنگ کار-فرمایان و کارگران با هدایت دولت در همهٔ امور مربوط به شرایط کار، دستمزد، قیمتها، تولید و مبادلهٔ کالاست. هدف آن نشاندن جنبه‌های مشارکتی (یعنی دسته‌جمعی) به جای روند آزادانهٔ بازار و رقابت است. پس از جنگ جهانی اول، مرام مشارکتی در شکلهای مختلف در اسپانیا، ایتالیا و پرتغال نهادینه شد.″ (دائرةالمعارف انکارتا)

″نظریه و عمل سازماندهی به کل جامعه در چهارچوب شرکتهای تحت امر دولت. بنا بر این نظریه، کارگران و کارفرمایان در قالب شرکتهایی صنعتی و حرفه‌ای سازمان می‌یابند و، به‌عنوان ارگانهای نمایندگیِ سیاسی، تا حد زیادی افراد و فعالیتهای حوزهٔ خویش را کنترل می‌کنند. اما، در عمل، «دولتِ شرکت‌وار» از آنجا که در ایتالیای فاشیست میان دو جنگ به اجرا گذاشته شد، بیشتر بیانگر ارادهٔ دیکتاتور است تا برآیند منافع گروههای ذینفع.″ (دائرةالمعارف بریتانیکا)

39 See D. Roberts, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, Manchester, Manchester University Press, 1979; A. James Gregor, *Italian Fascism and Developmental Dictatorship*, Princceton, Princeton University Press, 1979.

می‌تواند از راه اقدام مستقیم در محل کار حاصل گردد. موسولینی در قالب اولیه‌اش از سرانِ سوسیالیسم بود و با دیدگاه سندیکایی آشنایی داشت. زمانی که به قدرت رسید، بخصوص بعد از سال ۱۹۲۵ که پایه‌های دیکتاتوری‌اش را محکم کرد، دست به ایجاد نظامی اتحادیه‌ای زد که کم و بیش بر پایهٔ چنین فکری بود. اما در حالی که سندیکالیست‌های انقلابی در فکر سازمانهایی بودند که تنها متشکل از کارگران باشد، اتحادیه‌های موسولینی هم کارگران و هم کارفرمایان را در بر می‌گرفت. علاوه بر این، در همان حال که سرمایه و کار ظاهراً مساوی بودند، سخنگویانِ منافع سرمایه‌داری نسبتاً آزادیِ عمل داشتند در حالی که نمایندگان کارگرانْ دست نشاندهٔ رژیم او بودند و صدای واقعیِ طبقهٔ کارگر با زندان، تبعید یا مرگ خاموش می‌شد.

اِعمالِ نظارتِ مرکزی بر این اتحادیه‌ها نشانگر تمایزی اساسی بین روحیهٔ سندیکایی و طرز فکر موسولینی است. سندیکالیست‌ها عمیقاً ضدفاشیست بودند در حالی که او دولت را تا مرتبهٔ تسلط بالا می‌برد:

> سنگ بنای مکتب فاشیسم تصور دولت، جوهر آن، وظایف آن و اهداف آن است. نزد فاشیسم، دولتْ مطلقی است که افراد و گروهها در قبال آن نسبی هستند. افراد و گروهها تنها زمانی "قابل تصور" هستند که در حیطهٔ دولت باشند... وقتی کسی می‌گوید فاشیسم، می‌گوید دولت.[۴۰]

این تلاشی بود اولیه برای پیوند دادنِ ملی‌گرایی و سوسیالیسم. فاشیسم ایتالیا بر وظیفه، فداکاری و اطاعت در راه خدمت به ملت-دولت تأکید می‌کرد. منافعِ ضروری و الزام‌آور از آنِ ملت است که اتحادیه‌هایی فاقد اختیار با سازماندهیِ سفت و سخت و تحت نظارتِ سلسله مراتب بدان خدمت می‌کنند. ادغام ملی‌گرایی و سوسیالیسم ظاهراً با فرمولی سخت بدوی و ساده‌انگارانه جمع و جور می‌شد: ملتْ اجتماعی است که همه بدان تعلق دارند، بنابراین تمام طبقات باید به منافع ملت خدمت کنند.

رفتن در پیِ خودکفایی همچنین به وضعِ اقتصاد متمرکز و برنامه‌ریزی شده

40 Quoted in Lyttelton, ed., *Roots of the Right*, 53, 55.

در آلمان منجر گشت که منظور از آن در درجهٔ اول تجدید تسلیحات بود. یکپارچگیِ کارگر و کارفرما کمتر از ایتالیا جلو رفت و در سال ۱۹۳۳ که با سرکوبیِ اتحادیه‌های مستقل، ”جبههٔ کارگر“ به جای آن گذاشته شد آن را بخشی از اندام زندهٔ ملت توصیف کردند. کارگران و کارفرمایان تشویق شدند تا، به بیان هیتلر، در خدمت ”منافعی واحد، منافع ملت، و دیدی واحد مبتنی بر رساندن آلمان به نقطهٔ خودکفاییِ سیاسی و اقتصادی“ باشند.[۴۱] در آلمان نازی، همانند ایتالیا، ادعای پیروی از اصول سوسیالیستی بی پایه بود. مثلاً اعتقاد به مالکیت عمومیِ ابزار تولید و الغای بردگیِ مزدی در جهان‌بینیِ هیتلر جایی نداشت. هیتلر در نبرد من (۶-۱۹۲۵) کوشید جنبه‌های ”سوسیالیستیِ“ نازیسم را با الفاظی یکسره توخالی از قبیل ”ملی‌کردن توده‌ها“ یا ”بازگرداندن توده‌های وسیع به سوی ملت خویش“ تعریف کند. ”اجتماعی“ بودنْ نزد او به معنیِ سهیم‌شدن در اجتماعی ملی از جنبهٔ ”احساس و سرنوشت“ بود.

همچنان که رابرت سیسیل نظر می‌دهد، از دید هیتلر تنها شکل قابل قبولِ سوسیالیسم شکل ”جبهه‌ای“ بود که در سنگرهای جنگ اول جهانی تکامل یافت. آلفرد روزنبرگ (۱۹۴۶_۱۸۹۳)، یکی از ایدئولوگهای برجستهٔ ”نظریهٔ“ نژادیِ نازیسم، این موضوع را چنین مشخص می‌کرد: ”مردانِ خاکستری‌پوش از جبههٔ جنگ چیزی تازه با خود آوردند: احساس همبستگیِ ملّیِ طبقات مختلف“.[۴۲] احساس رفاقت سربازان و تعلقات مشترکی که در میدان جنگ پدید می‌آید تبدیل به استعاره‌ای جعلی برای سوسیالیسم شد.

”برنامهٔ بیست و پنج ماده‌ای“ که «حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان» در سال ۱۹۲۰ انتشار داد[۴۳] شامل اهداف سوسیالیستیِ بسیار پر آب و تابی از قبیل ملی‌کردنِ شرکتهای بزرگ، الغای درآمدهایی که برای آنها کار نشده،

41 See Jeremy Noakes and Geoffrey Pridham, ed., *Documents on Nazism, 1919-1945*, London, Cape, 1974, 405.

42 Quoted in Robert Cecil, *The Myth of Master Race*, London, Batsford, 1972, 405.

43 On the 'Twenty-Five Point Programme', see Noakes and Pridham, eds., *Documents on Nazism*, 37-40.

ضبط سودهای ناشی از کمبودهای دوران جنگ و ممنوعیتِ سوداگری روی معاملات زمین بود. اما تعهد به رفتن پیِ اجرای چنین دستور کاری روزبه‌روز کمتر می‌شد، گرچه هیتلر کاملاً متوجه بود که باید با افزایش حمایتِ کارگران از سوسیالیسم، که نازیها آن را "توطئهٔ مارکسیستی یهودی" قلمداد می‌کردند، مقابله شود.

در دههٔ ۱۹۲۰ ناکامیِ نسبیِ حزب نازی در جلب حمایت وسیع در میان طبقهٔ کارگر سبب شده بود که آن حزب به طبقهٔ سرمایه‌دار، بازرگانان خرده‌پا، کشاورزان و کارگران یقه سفید رو بیاورد. گرچه در حزب نازی کسانی از قبیل برادران اشتراسر، گرگور و اوتو، و ارنْست رُم،[۴۴] سردستهٔ پیراهن قهوه‌ای‌ها،[۴۵] عضویت داشتند و مایل بودند منافع مادّیِ بیشتری نصیب طبقهٔ کارگر شود، چنین کسانی هرچه بیشتر در اقلیت واقع می‌شدند. اصرار گرگور اشتراسر و ارنست رُم به ایجاد و حفظ منافعی برای طبقهٔ کارگر سرانجام در سال ۱۹۳۴ به قتل آنها انجامید. "تصفیه"ی آنها به بهانهٔ دخالت‌داشتن در توطئه علیه هیتلر عملاً همان ته رنگِ برنامهٔ سوسیالیستی را هم از حزب نازی زدود.

نزد هیتلر که اعتقادی راسخ به سلسله مراتبِ نژادی داشت تساوی‌طلبی، چه بین مردم و چه در میان ملل، کفر به حساب می‌آمد. آنچه اهمیت داشت ایجاد وحدت عمومی در میان آلمانیها به‌عنوان مردمی ملی‌گرا و، از این طریق، فراتر رفتن از حدِ جاذبهٔ منافع طبقاتی یا فردی بود. هیتلر هم مانند موسولینی از تصورِ اندام‌واره پنداشتنِ جامعه پیروی می‌کرد. فرد تا آنجا اهمیت داشت که در خدمت کل باشد: "اگر به این سؤال فکر کنیم که در واقع چه نیروهایی به کشور شکل می‌دهند یا آن را حفظ می‌کنند، می‌توانیم آن نیروها را زیر یك عنوان خلاصه کنیم: توان و ارادهٔ فرد به فداکردنِ خویش برای کل."[۴۶]

44 Ernst Rohm

۴۵ گروه ضربتِ چماقداران و مهاجمان خیابانیِ حزب نازی. سازمان مشابه در ایتالیای فاشیست به "پیراهن سیاهان" شهرت داشت.ـ م.

46 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, London, Hutchinson, 1969, trans. by Ralph Mannheim.

ایجاد اتحادیه‌های یکپارچهٔ فاشیستی که ظاهراً شیوه‌ای برای سازماندهی به اقتصاد قلمداد می‌شد راهی فراهم آورد برای بسیج و مهار کردنِ جمعیتِ کارگر، و در خدمتِ انسجام‌بخشیدن به طبقهٔ کارگر در قالب کلیتِ ملیِ پیوسته‌ای قرار گرفت. تشویق به بهبود شرایط کار از راه برنامهٔ "زیباییِ کارکردن"، و سازماندهیِ برنامه‌های تفریحی و اوقات فراغت زیر عنوان جنبشِ "نیرو از طریق شادی" و کاهش سطح بیکاری با برنامه‌های عظیمِ تجدید تسلیحات همه پس از صدراعظم‌شدن هیتلر در سال ۱۹۳۳ به راه افتاد و هدف از آنها جلب حمایتِ کارگران صنایع بود.[۴۷]

با این همه، یکپارچگیِ جامعه و اقتصاد، در عین حال که با زبان سوسیالیسم بیان می‌شد، چه در جوهر و چه در عمل چیزی بیش از سرمایه‌داریِ دولتی نبود. افرادْ وسایلی قابل‌مصرف تصور می‌شدند که باید در راهِ تجدید حیات ملی به کار گرفته شوند. ساده‌انگاری غریب ابعاد سوسیالیسم ملیِ فاشیسم را اسوالد موزلی چنین خلاصه می‌کند: "اگر کشورت را دوست داری ناسیونالیستی و اگر مردمت را دوست داری سوسیالیستی."

## چکیدهٔ بحث تا این‌جا

تمام عناصر مختلف جهان‌بینیِ فاشیسم در اروپای سالهای پایان قرن نوزدهم هویدا بود. تأکید بر هر یك از آنها دولت‌محوری، نژادگرایی، نخبه‌گرایی، امپریالیسم و سوسیالیسمِ ملی بر حسب سنتهای گوناگون ملتهایی که رژیمها، جنبشها، یا حزبهایی فاشیست پرورش دادند متفاوت بود. در ایتالیا، موسولینی بر دولت‌محوری تکیه می‌کرد. برای مثال، در سال ۱۹۳۸ تازه با وضع قوانینی علیه نژاد سامی، نژادگرایی در آن کشور وارد کار شد. پنج سال پیش از آن موسولینی یهودیان آن کشور را برای خدماتی که در جنگ اول جهانی و نیز نقشی استثنایی که در جامعه و در اقتصاد ایفا کردند ستوده بود.[۴۸] این چرخشِ ناگهانی حرکتی بود ناشی از بددلی و بی‌اعتقادیِ موسولینی: یهودیانِ ایتالیایی از حد "شهروندانِ

[47] See Noakes and Pridham, eds., *Documents on Nazism*, 438ff.

[48] See Laura Fermi, *Mussolini*, Chicago, Chicago University Press, 1961, 290-1.

خوب“ تبدیل به مهره‌های بی اهمیتی شدند برای انسجام‌بخشیدن به محوری که با آلمان نازی تشکیل شده بود.

موسولینی گرچه دنبال نژادگرایی از نظر زیست‌شناسی رفت و ادعا کرد ایتالیایی‌ها ”آرپاییهایی از نوع مدیترانه‌ای هستند“، دلمشغولی اصلی‌اش احیای دولت ایتالیا بود. توسل به یکپارچگیِ دولت و اقتصاد وسیله‌ای فراهم آورد برای ایجاد اراده و تأمینِ منابعی برای پرداختن به احیای دولت فاشیست در قالبی امپریالیستی. تصویرکردنِ ایتالیا به‌عنوان ارگانیسمی زنده، منطقی فراهم می‌آورد برای امپریالیسم: همان گونه که موجودات زنده و سالم رشد ونمو می‌کنند، دولت هم باید رشد ونمو کند. جنگ و فتوحات نشانهٔ سلامت آن است: ”نزد فاشیسم، تمایل به ایجاد امپراتوری ... یکی از مظاهر سرزندگیِ دولت است. برعکس، در خانه نشستن علامت انحطاط است.... تنها جنگ است که مهر نجابت بر مردمان می‌زند.“[49] احیای امپراتوری گواهی است بر رو به راه بودنِ مملکت.

در آلمان نازی، هدف برتریِ نژادی بود. هیتلر ملی‌گرایی بود نژادپرست و فکر و ذکرش دنبال این عقیدهٔ متعصبانه بود که خون قدرتی رهایی‌بخش دارد. از دید او، تاریخ روایت ظهور و سقوط گروههایی است که ساخت بیولوژیك‌شان چنین مقدّر کرده است. او از این نظر دفاع می‌کرد که بشر بر سه نوع است: خالقانِ فرهنگ، حاملانِ فرهنگ، و نابودکنندگانِ فرهنگ. دستهٔ اول شامل آریایی‌هاست. چینی‌ها و ژاپنی‌ها در دستهٔ دوم و یهودیان در دستهٔ سوم جای دارند. برای دوباره به سروری‌رساندنِ آریایی‌ها باید خونشان پاکسازی شود و لازمهٔ این کار از میان برداشتنِ ”خطر یهود“ است.

هیتلر سقوط آلمان در انتهای جنگ اول جهانی را نتیجهٔ انحطاط فزایندهٔ خون مردمِ آن می‌دانست که عزم و ارادهٔ ملی را از میان برد. مسئولیتِ انحطاط آلمان به گردن یهودیان بود که با اشاعهٔ مکتبهای فکریِ ستایشگرِ فردیت، برابری- خواهی یا جهان‌وطنی، از قبیل لیبرالیسم و مارکسیسم، سبب پذیرشِ اختلاط نژادها از نظر فرهنگی شدند و همبستگیِ ملیِ آلمانیها را از میان بردند. در نتیجه، رقیق‌شدنِ خون خالصِ آلمانی نه تنها آلمان را ضعیف کرد، بلکه

49 See Lyttelton, eds., *Roots of Right*, 53, 56.

"یهودیت بین‌المللی" با ممنوع شناختنِ ممنوعیت ازدواجِ یهودیان و غیریهودیان خون خویش را پاك نگه‌داشت و بنابراین در موقعیتی قرار گرفت که بر جهان مسلّط شود.

بدین قرار، سیاستِ نژادی دو جنبه داشت. خون آریایی باید پاک می‌شد و کسانی که تهدیدی علیه این پاکی بودند باید از میان برداشته می‌شدند: "عهد و میثاق با یهودیان ممکن نیست: تنها انتخاب سختی میانِ 'یا این یا آن' وجود دارد." وضع قوانینِ نژادی در سال ۱۹۳۳ و شتاب‌گرفتنِ روند وضع چنین قوانینی از همان زمان نشان از راهی داشت که باید به امحای مردم در سطح وسیع منجر شود. وضع این قوانین همراه بود با مبارزهٔ تبلیغاتی بی‌امانی که یهودیان را دشمن داخلی معرفی می‌کرد. هیتلر در کتاب نبرد من یهودیان را با بیانی تصویر می‌کرد آکنده از پژواكِ تصورِ آلمان به‌عنوان "پیکری ملی و زنده": "ویروس"، "باسیل" و "انگل" از جمله استعاره‌های مورد علاقهٔ او بودند. چنین تصویرپردازی‌هایی، چه در اعلامیه‌های رسمی و چه در ادبیات مردم‌پسند، دوباره و چندباره تکرار می‌شد و یهودیان را ناقلِ بیماری تصویر می‌کرد. بدون امحای "خطر یهود ... تمام تلاشها برای بیداری و رستاخیز آلمان ... جملگی نقش بر آب خواهد بود"

معرفیِ یهودیان به‌عنوان حامل شرّ یك طرف معادلهٔ سیاست نژادی را تشکیل می‌داد. طرف دیگر آن، یك رشته اقدامات فراگیر به منظور پیشبرد "سلامت نژادی" بود. به این ترتیب، در حالی که یهودیان و دیگر "نژادهای پست" نابود می‌شدند و "بیماران وراثتی" (یعنی کسانی که جسماً یا روحاً بیمارند) و "غیراجتماعی‌ها" (یعنی بعضی مجرمان و همجنس‌بازان) باید اجباراً مقطوع‌النسل یا کشته می‌شدند، پاره‌ای اقدامات "مثبت" به‌منظور بهبود و پاکسازیِ خون آلمانی انجام می‌گرفت.

برنامه‌هایی برای تولید مثلِ انتخابی راه افتاد و کسانی که دربردارندهٔ خصایل "آریایی" بودند برای SS (مخفف *Schutzstaffel* به معنی گُردانِ محافظ) برگزیده می‌شدند. اعضای اس‌اس دستور داشتند با زنانی که خون پاك دارند، با ازدواج یا بی‌ازدواج، "فرزندانی با خون پاك" تولید کنند. در کشورهای تحت اشغال آلمان، کودکانی را که تشخیص داده می‌شد واجد خصایل آریایی‌اند از پدران و

مادرانشان می‌گرفتند و به ''سرزمین پدری'' برمی‌گرداندند تا در خانواده‌هایی ''از نظر نژادی قابل قبول'' پرورش یابند و ''آلمانیزه'' شوند. با چنین اقداماتی قرار بود ''جامعه‌ای از موجوداتِ جسماً و روحاً همگن'' ایجاد گردد. علاوه بر این، هیتلر این وظیفه را واجد رسالتی الهی کرد: ''من معتقدم که از سوی پروردگارِ خالق عمل می‌کنم و مبارزه‌ام برای طرد یهودیان در راه خداوند است.''

گفته می‌شد که این قبیل خط‌مشی‌ها با چیزی هم که هیتلر آن را ''اصل اشرافیِ طبیعت'' می‌نامید همخوانی دارد، یعنی مناسب‌ترین، قوی‌ترین و از نظر نژادی خالص‌ترین‌ها همواره مسلط خواهند بود. این ''اصل'' برای توجیه دیکتاتوری هم به کار می‌رفت: ''رهبری و گذاشتنِ عالی‌ترین تأثیر ... بر عهدهٔ بهترین ذهنهاست که بر مبنای فکرِ شخصیت ساخته می‌شود، نه بر پایهٔ فکر اکثریت.'' بر این مبنا بود که هیتلر اصل پیشوایی را علم کرد: ''مسئولیت مطلق که به‌طور بی قید و شرط با اقتدارِ مطلق ترکیب شود ... و تنها آن یك نفر می‌تواند دارای اقتدار و حق فرماندهی باشد.'' دموکراسی به‌عنوان ''گناهی'' علیه ''اصل اشرافی، یعنی اقتدارِ فرد'' رد می‌شد.

امپریالیسم که در ایتالیای فاشیست آزمونی بود برای سرزندگیِ دولت، در آلمان نازی اقدامی بود برای برتریِ نژادی. فتح و اشغال کشورهای همسایه به‌منظور تأمین منابع و فضای حیاتی[50] نمادی بود برای احیای ''نظم طبیعی''. هیتلر اعلام می‌کرد که ''طبیعتْ مرز سیاسی نمی‌شناسد ... خاك برای مردمی است که قدرت گرفتن آن را دارند''. از این جنبه، دو دیکتاتور پیرو نظریه‌های متضادی در مورد دولت بودند. موسولینی، همچنان که دیدیم، دولت را هدف غایی می‌دانست. در مقابل، هیتلر درنبرد من آن را وسیله‌ای تصویر می‌کرد برای برتریِ نژادی: ''دولت باید حفظ و غنای نژاد را بالاترین وظیفهٔ خود بداند.... آریایی‌ها دولت را می‌توانیم تنها به‌عنوان وجود زندهٔ ملیت در نظر بیاوریم.... ما باید بین دولت به‌عنوان ظرف و نژاد به‌عنوان مظروف تمیز قائل شویم.''

تأکید شدید و مرگبار نازیسم بر نژادگرایی از نظر زیست‌شناسی، آن را از فاشیسم ایتالیایی مجزا می‌کند. اما به‌جای سعی در ترسیم خطی قابل بحث میان

50 *Lebensraum*

نازیسم و فاشیسم بر مبنای اولویتهای ایدئولوژیك‌شان، روش برخوردی که در این‌جا ترجیح دارد این است که مکتب فکریِ فاشیسم را با بیانی سیّال و نه جامد تعریف کنیم. بحث این فصل این است که انواع فاشیسم بر حسب ملیت ممکن است بر عناصری متفاوت تأکید کنند، اما هر جنبشی فاشیستی از یك رشته آرا استفاده می‌کرد که از سالها پیش در فکر سیاسیِ اروپا جریان داشت. یکی از چنین آرایی که هستهٔ نابرابری‌خواهانهٔ فاشیسم را نشان می‌داد طرز رفتارش با زنان و تصویری بود که از زنان به دست می‌داد.

## فاشیسم و زنان

در فصل فمینیسم متوجه دوگانگی‌ای خواهیم شد که در زیربنای تفکر سیاسی غرب نهفته است. این دوگانگی هم زنان را به عرصه‌ای متفاوت از عرصهٔ مردان می‌رانَد و هم بر فعالیتها و صفات مردان ارزش بالاتری می‌گذارد. تمایز بین "دنیا"ی خصوصی و مؤنث و عرصهٔ عمومیِ مذکر تنها به‌طور ضمنی در فاشیسم نهفته نبود، بلکه علناً ترویج می‌شد. در این مورد تفاوتی بین عقاید هیتلر و موسولینی وجود نداشت.

هر دو نفر نمایندهٔ تلقیاتِ پدرسالارانه بودند و از این نظر دفاع می‌کردند که عرصهٔ طبیعی زنان در خانه و خانواده است. هیتلر بین "دنیای بزرگتر"، که در انحصار مردان است و در آن امور دولت، سیاست و جنگ اداره می‌شود، و "دنیای کوچکتر" که به زنان تعلق دارد تفاوت قائل بود: "دنیای زنْ دنیای شوهر او، خانوادهٔ او، فرزندان او و خانهٔ اوست." حق رأی برای زنان، که در جمهوری وایمار[51] به آنها داده شد، "اختراع روشنفکران یهودی" بود و زنان را از "وظایفی که طبیعت مقرر کرده است" باز می‌داشت. چنین "وظایفی" را رئیس

۵۱ Weimar Republic نامی است که در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۹، یعنی پس از شکست در جنگ اول جهانی و محکومیت به پرداخت غرامتهای سنگین در کنفرانس ورسای، و انتخاب شدن هیتلر به‌عنوان صدراعظم در سال ۱۹۳۳ به دولت آلمان داده شد. وایمار شهری است در مرکز آلمان و مقرّ مجلس ملی. قانون اساسی آن دوره در همان شهر تدوین شد. فرهنگ، هنر و ادبیات وایمار استعاره‌ای است برای آثاری نسبتاً غریب و بدیع و، به نظر بعضی منتقدان، نمایانگر روحیهٔ سرگشته و بیمارگونه‌ای که دلمشغول سقوط، انحطاط، نومیدی و مرگ است.ـم.

تبلیغات هیتلر، یوزف گوبلز (۱۸۹۷_۱۹۴۵)، چنین جمعبندی می‌کرد: "رسالت زنان این است که زیبا باشند و بچه به دنیا بیاورند.... جنس مؤنث خویشتن را برای جفتش می‌آراید و برای او جوجه درست می‌کند."[۵۲]

در ایدئولوژی فاشیسم برتری طبیعی مردان مسلّم فرض می‌شد و این در شعار مردم‌پسند نازیها انعکاس داشت: فرزندان، کلیسا، آشپزخانه.[۵۳] مرز مشخصی که بین دنیاهای خصوصی و عمومی کشیده می‌شد بر پایهٔ تفاوتهای ذاتی و مکمّلی بود که ادعا می‌شد بین دو جنس وجود دارد: "مرد و زن نمایندهٔ دو خصلت کاملاً متفاوتند: ادراک که در مرد غالب است بیش از عواطف که مشخصهٔ زنان است ثبات دارد."[۵۴]

دیدی که هیتلر دم به ساعت تکرار می‌کرد تصویر زنِ وابسته و مطیع بود، زنی دستخوش شور و غلیان حسد. حفظ عرصهٔ فعالیتهای عمومی برای مردان عملی جوانمردانه تلقی می‌شد که نمی‌گذارد زنان ذات خودشان را نشان بدهند:

> من از زنانی که خودشان را داخل سیاست می‌کنند بیزارم. نگاه می‌کنید و زنی را می‌بیند که بُراق شده و آماده است پنجول بکشد. خلاصهٔ کلام، جوانمردی یعنی زنان را در موقعیتی که شایستهٔ آنها نیست قرار ندهیم. هر چیزی که لازمه‌اش نبرد باشد منحصراً وظیفهٔ مردان است. زمینه‌های بسیاری وجود دارد که در آنها می‌توان به زنان اتکا کرد. مثلاً، گرداندن چرخ خانواده یکی از آنهاست.[۵۵]

در ایتالیا، تلقیات مشابهی ورد زبان موسولینی بود، با این همه در مورد زنان مسیری را دنبال می‌کرد پر کش و قوس‌تر از روش هیتلر. در سال ۱۹۱۹ برنامهٔ

---

52 See Noakes and Pridham, eds., *Documents on Nazism*, 363.

۵۳ هر سه کلمهٔ این شعار موزون و مقفّیٰ در زبان آلمانی دوهجایی است: *Kinder, Kirsche, Küche*.ـم.

54 See Norman Baynes, eds., *The Speeches of Adolf Hitler: April 1922-August 1939*, New York, Howard, Fertig, 1969, 531.

55 See *Hitler's Table Talk 1941-1944, His Privte Conversations*, introduced by H Trevor- Roper, trans. by Norman Cameron and R.H. Stevens. London, Wiedenfeld and Nicolson, 1973, 251-2.

فاشیستها از حق رأی برای زنان طرفداری می‌کرد و سه سال بعد به پشتیبانی از حقوق مساوی برای زنان برخاست، هرچند که به نظر می‌رسد حمایت خود موسولینی از حق رأی برای زنان زیاد از روی اصول نبود. خوابهایی که برای یکپارچه‌کردنِ دولت و اقتصاد ایتالیا دیده بود او را وا می‌داشت بیشتر مدافع حق رأی برای انتخاب نماینده در محیط کار باشد تا دادن حق رأی به افراد برای انتخاب نمایندگانی برای مجلسی دموکراتیك. علاوه بر این، از اوایل دهۀ ۱۹۲۰ حمایت حزب از حق رأی برای زنان فروکش کرد و خط‌مشی‌های پدرسالارانه روز به روز بیشتر حاکم شد.

در آلمان نازی هم قوانینی گذراندند که زنان را از بعضی مشاغل منع می‌کرد و آنها را تشویق می‌کرد به تولید بچه بپردازند. موسولینی، با الهام از تصور مردانه-زنانۀ هیتلر دربارۀ دنیاهای "بزرگتر" و "کوچکتر"، ادعا کرد "جنگ مهمترین موضوع در زندگی مرد است، همچنان که مادربودن مهمترین موضوع در زندگی زن است". از نیمۀ دهۀ ۱۹۲۰ اقدامهایی با شعار "زنان در خانه" صورت گرفت که زنان را تشویق می‌کرد به عرصۀ خانواده بازگردند و آنان را به‌عنوانِ رکن خانواده می‌ستود. واتیکان از چنین اقداماتی استقبال می‌کرد. در سال ۱۹۳۰ پاپ پیوس یازدهم در بخشنامه‌ای از زنان خواست به‌عنوان زن و مادر به وظایف طبیعی خویش در کانون خانه و خانواده بپردازند.[۵۶]

اظهارنظرهای موسولینی در باب زنان تحقیرآمیز بود. او زنان را "وسیلۀ سرگرمی و وقت‌گذرانی، موقعی که مرد وقتی برای این کار دارد، و وسیله‌ای برای انصراف خاطر" قلمداد می‌کرد و می‌افزود "اما آنها را هرگز نباید جدی گرفت چون ندرتاً پیش می‌آید که خودشان جدی باشند". در کتاب *گفتگویی با موسولینی* که در سال ۱۹۳۳ انتشار یافت مؤلف آن، امیل لودویگ، نوشت دیکتاتور ایتالیا در مخالفت با فمینیسم چنین ابراز عقیده کرد که زنان باید مطیع باشند: "در همان حال که زن نباید برده باشد ... در کشور ما زنان را نباید به حساب آورد".[۵۷]

البته از یك جنبۀ اساسی، زنان در آلمان نازی و در ایتالیای فاشیست به

56 See Philip Cannistro, ed., *Historical Dictionary of Fascist Italy*, London, Greenwood Press, 1982, 203.

57 Quoted in Gregor, *Italian Fascism*, 287.

حساب می آمدند، یعنی به‌عنوان تولید کنندگان بچه. نقش مولّد زنان برای هر دو رژیم حیاتی بود. در طرح هیتلر زنانِ آریایی قرار بود حامل نژاد برتر باشند، در همان حال که موسولینی به جمعیت بیشتری نیاز داشت تا امپراتوری مورد نظرش را احیا کند. در هر دو کشور تشویقهایی که برای بالابردن نرخ رشد جمعیت در نظر گرفته شد زنان را به چیزی کم‌وبیش در حد ماشینهای جوجه‌کشی تبدیل کرد. در آلمان قوانینِ حاکم بر ازدواج و صلاحیت نژادی برای تولید مثل دقیقاً بر مبنای اصولِ نژادی بود؛ دلمشغولی ایتالیا صِرف نیاز به رشد جمعیت بود که نشانهٔ سرزندگیِ مملکت به حساب می‌آمد.

برخورد فاشیسم به زنانْ انحصارگرایی و نابرابری‌خواهیِ موجود در بطن این مکتب فکری را عیان می‌سازد. زنان که قرار بود به ''دنیاهای کوچکتر'' محدود شوند تنها تا حدی که تن به اطاعت می‌دادند ارزش داشتند.

## فاشیسم بریتانیایی در سالهای بین دو جنگ

پیشتر به خدمات دو متفکر انگلیسی پیرسن و چِمبِرلِن به تکامل آرای فاشیستی اشاره کردیم، اما اشاعهٔ این مکتب در بریتانیا تداعی‌کنندهٔ نام اسوالد موزلی است.

در سال ۱۹۳۲ موزلی، که پیشتر محافظه‌کار، محافظه‌کارِ مستقل، مستقل، و عضو حزب کارگر بود، «اتحادیهٔ فاشیستهای بریتانیا»[۵۸] را پایه گذاشت. نقل مکان او از حزب کارگر، که در سال ۱۹۳۱ از آن اخراج شد، به فاشیسم از طریق «حزب جدید» صورت گرفت که گروهی پارلمانی و دربرگیرندهٔ اعضای همهٔ حزبها بود و ابتدا برای پیشبرد سیاستهای حمایت از اقتصاد داخلی تشکیل شد. این گروه پس از مدت کوتاهی از میان رفت.

موزلی طی فعالیتهای سیاسی‌اش به این نتیجه رسیده بود که باید از راه یکپارچگیِ سیاسی و اقتصادی، که به نظر او آغاز عصر جدیدی بود، دنبال خودکفایی رفت. در بازگشت از سفری به ایتالیا در سال ۱۹۳۲ اعلام داشت: '' ایتالیا نه تنها نظامی جدید برای حکومت، بلکه نوع جدیدی از انسان به وجود آورده که در قیاس با سیاستمداران قدیمی انگار انسانی از یك سیارهٔ دیگر

58 British Union of Fascists (BUF)

است.»[۵۹] او هم مانند هیتلر و موسولینی فاشیسم را به‌عنوان جنبشی جوان‌گرا و پرنیرو تصویر می‌کرد که فکرهایی جدید برای عصری جدید دارد. با وجود این، همانند کسانی که از آنها تقلید می‌کرد، در تفکر او هم چیز تازه‌ای وجود نداشت. کاری که موزلی کرد صِرفاً این بود که فاشیسم را در لفافی که به گمان خودش متناسب با «شخصیت بریتانیایی» بود بپیچد.

## نژادگرایی

موزلی ابتدا منکر می‌شد که اتحادیهٔ فاشیستهای بریتانیا پیرو عقاید نژادگرایانه یا ضدسامی است، با وجود این در دههٔ ۱۹۳۰ هر دو عقیده هرچه‌بیشتر بروز می‌کرد. احساسات ضدسامی، گرچه با زبانی رمزآمیز بیان می‌شد، حتی از همان ابتدا پیدا بود. از جمله: «در میان این ملت قدرتی داریم که تا حد زیادی زیر کنترلِ عناصر خارجی است و برای خود قدرتی بالاتر از قدرت دولت قائل است.»[۶۰] گرچه ادعا می‌کرد ضدیت با نژادسامی «بزرگترین اشتباه هیتلر» است، در سال ۱۹۳۳ پیوستن یهودیان به اتحادیهٔ فاشیستها را ممنوع کرد. در همان سال ویلیام جویسِ ایرلندی، یکی از دستیاران اصلی موزلی که بعدها «لردْ قُمپز» لقب گرفت و بسیار طعن‌ولعن شد در نشریهٔ *بلَـك‌شِرت*،[۶۱] ارگان جنبش، نوشت: «با روی کار آمدن فاشیسم، جهود فرومایهٔ خارجی همراه با بیگانه‌های دیگری که سطح زندگیِ ملت را پائین می‌آورند در اسرع وقت از مملکت اخراج خواهند شد.»

از نیمهٔ دههٔ ۱۹۳۰ رگهٔ ضدسامی پررنگ‌تر شد و یهودیان را «دولت در دولتِ» متمردی تصویر کردند که می‌کوشد با آلمان جنگ راه بیندازد. نشانه‌ای از خشن‌شدنِ این عقاید را می‌شد در سال ۱۹۳۶ در تغییر نام جنبش به «اتحادیهٔ فاشیستها و ناسیونال سوسیالیست‌های بریتانیا» دید. ضدیت با نژاد سامی، گرچه در عباراتی غیرمستقیم پیچیده می‌شد («قدرت پول» یا «مالدارانِ بین‌المللی»)، در سخنان موزلی جای مهمتری یافت و اتهاماتی دائر بر اینکه یهودیان حزبهای

59 Quoted in Walker, *The National Front*, 23.

60 See Cecil Nugent, 'The Ideas of British Union of Fascists', in Neil Nugent and Roger King, eds., *The British Right*, Farnborough, Saxon House, 1977, 149.

۶۱ *Blackshirt*، پیراهنْ‌سیاه.ـ م.

سیاسی موجود را آلت دست قرار داده‌اند عادی شد. تنها این جنبش بود که می‌توانست ''نفوذ خارجی'' را ریشه‌کن کند چون تنها این حزب غلام حلقه به گوش ''قدرت پول'' آنها نبود.

لفاظیِ موزلی یادآور هیتلر است. دربارهٔ ''راه‌حل نهاییِ'' مورد پسندش برای ''مسئلهٔ یهود'' پیشنهاد کرد وطنی مصنوعی در ''یکی از برهوتهایی که در دنیا فراوان است'' ایجاد شود تا آنها بروند پی کارشان و ''انگلهای بشریت نباشند''. موسولینی هم روی چنین انتخابی فکر کرده بود اما، همچنان که پیشتر دیدیم، وضع قوانینِ نژادی در ایتالیا به مرگ یهودیان ایتالیا در بازداشتگاههای اروپا منجر گشت. نابجا نیست که بگوییم موزلی هم، که در سال ۱۹۳۶ پیرو هیتلر شد، اگر در بریتانیا به قدرت رسیده بود همین خطِ مردمکشانه را دنبال می‌کرد.

## یکپارچگیِ سیاسی ـ اقتصادی

دلباختن موزلی به یکپارچگیِ دولت و اقتصاد در نوشته‌های اولیه‌اش، با تجربهٔ دیدار از ایتالیا پخته‌تر شد. دفاع او از این الگوی سازماندهیِ اقتصادی و سیاسی دقیقاً با مضمونهای دولت‌محوری و سوسیالیسم ملی جفت می‌شد. در سال ۱۹۳۲ استدلال کرد که بحران اقتصادی بریتانیا نتیجهٔ سرسختانه چسبیدنِ ''دار و دسته‌های قدیمیِ'' سیاستمداران به آزادی عملِ‌مطلق در داخل و تجارت آزاد در خارج است، وابستگی‌هایی که بازتابِ نفوذ وقدرت ''مالدارانِ بین‌المللی'' است. چاره را در نوسازی یا ''عقلانی‌کردنِ'' اقتصاد از راه یکپارچگیِ سیاسی‌ـ‌اقتصادی می‌دانست.

موزلی به‌جای دولتِ حداقل و اقتصاد بازار آزاد، برنامه‌ریزی و حمایت را پیشنهاد می‌کرد. در پیشبرد چنین اقداماتی اظهارات او عملاً از حرفهای موسولینی قابل تشخیص نیست. در پافشاری بر سر نیاز به روی‌آوردن به یکپارچگی برای آشتی‌دادنِ ''ابتکارهای فردی و منافع جامع‌ترِ ملت'' حرفهای موسولینی را تقریباً به اسم خودش جا زد: ''این کار یعنی ملت در حکم بدن انسان است و هر عضوی از اعضا کار مشخصی انجام می‌دهد اما با کلِّ بدن

هماهنگ باشد.»[۶۲] پیکرهٔ ملت در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد و منافع آن مقدم است بر فردیتی که لیبرالها و منافعی طبقاتی که سوسیالیست‌ها سنگش را به سینه می‌زنند. این یعنی درآمیختنِ ملی‌گرایی و سوسیالیسم. با این همه، این برنامهٔ "راه سوم" بین دو ایدئولوژی رقیب، خودمختاری و آزادیِ سازمانهای کارگری و کارفرمایی را از بین می‌برد و سیاستهای دموکراتیکِ حزبی را نقض می‌کرد. موزلی با لحن مشئومی می‌گفت "در بریتانیا برای کسانی که اصل 'همه برای دولت و دولت برای همه' را نپذیرند جایی نخواهد بود".

از نظر داخلی، بریتانیا در خط اقتدار تام و تمام دولت مرکزی اداره خواهد شد و در صدر همه چیز فضایلِ اطاعت، نظم و انضباط جای خواهد داشت، یعنی همه مطیع "مقاصد ملی" خواهند بود. برای نیل به خودکفایی پیشنهادِ "عایق بندی" می‌داد. این کار به‌معنی ممنوعیت واردات هر نوع کالایی که می‌توانست در بریتانیا تولید شود و ایجاد اقتصادِ بسته‌ای در داخل امپراتوری بود به‌گونه‌ای که مستعمرات برای محصولات بریتانیا مواد خام و بازار فراهم کنند. این بازتابی بود از برنامهٔ خودکفاییِ سوسیال امپریالیسم که با استدلالی نژادگرایانه تقویت می‌شد. به مستعمرات نباید استقلال داد، هم به این دلیل که در معرض "نفوذهای خارجی" قرار خواهند گرفت و هم چون موزلی "نژادها"ی مردم مستعمرات را برای توسعهٔ اقتصادی مناسب نمی‌دانست.

## نخبه‌گرایی و پیشوایی

تصورات پیشگویانهٔ موزلی از سقوط قریب‌الوقوع اقتصادی، همراه با اعتقاد او که "دار و دسته‌های قدیمی" تسلیم دوز و کلک‌های "قدرت پول" شده‌اند، او را به توجیه نیاز به استبداد سیاسی کشاند. در چاپ اول کتاب *بریتانیای بزرگتر*[۶۳] (۱۹۳۲) ظاهراً رهبریِ دسته‌جمعی را بیشتر می‌پسندید چون برای "شخصیت بریتانیایی" مناسب‌تر است. دو سال بعد نظرش عوض شد:

> در فاشیسم، رهبری ممکن است فردی یا از سوی یك تیم باشد، اما رهبریِ

62 Oswald Mosely, *Blackshirt Policy*, London, n.d., 25.

63 *The Greater Britain*

> واحد در عمل مؤثرترین وسیله است. پیشوا ممکن است در جهت عملکردی که به وضوح به او واگذار گشته آماده باشد مسئولیتهای مطلقی بر عهده بگیرد.

آمال دیکتاتورخواهانهٔ موزلی از برنامه‌اش برای "اصلاح" پارلمان، که آن را مجمعی از "کمیته‌های بیکار" می‌دانست، به‌روشنی پیدا بود. نخستین اجلاسِ پارلمان فاشیست به دولت اختیارات خواهد داد که نظام یکپارچگیِ سیاسی-اقتصادی را بنا به فرمان به اجرا بگذارد و قوهٔ مجریه را از هر تفحصی مبرّا خواهد کرد. در این مرحله، پارلمان حق خواهد داشت دولت را با رأی عدم اعتماد بر کنار کند، اما از آن پس این قدرت از آن سلب خواهد شد. حزبهای سیاسی حذف خواهند شد، حق رأی بنا به شغل و در محل کار داده خواهد شد، و مجلس اعیان منحل و مجلس دومی مرکب از نخبگانی تکنوکرات و موظف به همکاری در ایجاد کشوری با یکپارچگیِ سیاسی-اقتصادی جای آن را خواهد گرفت.

موزلی برای تکمیل حق رأیِ شغلی پیشنهاد کرد یك رشته همه‌پرسی انجام گیرد و از مردم دعوت‌شود تا از این طریق حمایت خود را از برنامه‌های فاشیستی اعلام دارند و سیاستهای دموکراتیكِ مبتنی بر حزب منسوخ خواهد شد:

> در چنین نظامی برای حزبها و سیاستمداران جایی نیست. ما از مردم خواهیم خواست برای پایان دادن به نظام حزبی و حزبها به ما اختیارات بدهند. ما از آنها دعوت خواهیم کرد وارد تمدن جدیدی شوند. حزب و حزب‌بازی متعلق به تمدن قدیمی است که شکست خورده است.[۶۴]

پندارهای بیمارگونهٔ موزلی و آمادگی‌اش برای توسل به خشونت برای تحقق آن ــ "ما مصمّمیم فاشیسم را به هر طریقی شده به بریتانیا بیاوریم"ــ و تکرار طوطی‌وار مضمونهای رایج در نظرات هیتلر و موسولینی او را بی تردید در زمرهٔ همراهان فاشیسم قرار می‌دهد. اشتیاق اولیهٔ او به یکپارچگیِ سیاسی و اقتصادی، گرچه هرگز فرو ننشست، با همداستانیِ بعدی‌اش با هیتلر تکمیل شد: "اصول ناسیونال سوسیالیسم برای حل مسائل بریتانیا ضروری است."

64 Quoted in Skidelsky, *Oswald Mosely*, 315.

## فاشیسم در بریتانیای امروز

انتخاب یکی از اعضای «حزب ملی بریتانیا»[65] به عضویت انجمن محلهٔ تاوِر هَملِتس در شهر لندن در سال ۱۹۹۳ گواهی بود ناراحت‌کننده بر سخت‌جانیِ عقاید فاشیستی. منتهی‌الیه شرقیِ لندن، که محلهٔ تاوِر هَملِتس در آن واقع است، زمانی محل تاخت‌وتاز موزلی و گروه ضربت او، با نام پیراهن‌سیاهان، بود. در دههٔ ۱۹۳۰ این چماقدارانِ بی اونیفورم در تلاش برای دامن‌زدن به آتش تعصب علیه "خارجیها" و "نفوذ خارجی" درگیر زد و خوردهای خیابانی با جمعیت یهودیِ آن منطقه و دیگران، عمدتاً کمونیستها و سوسیالیست‌ها، می‌شدند. تلاش موزلی برای راه‌اندازیِ فاشیسم در سالهای پس از آزادی‌اش از حبس در زمان جنگ مشخصاً ناموفق بود. در پی او گروههای دیگری برای اشاعهٔ فاشیسم پیدا شدند و کوشیدند از نگرانی نابجایی که پیرامون مهاجرت غیرسفیدها به بریتانیا وجود داشت بهره‌برداری کنند. یکی از این گروهها «جبههٔ ملی» بود.

جبههٔ ملی در سال ۱۹۶۷ به وجود آمد و در سال ۱۹۸۲ به دو شاخه تقسیم شد. یك شاخه، به رهبری جان تیندال، «حزب ملی» را تشکیل داد و دیگر گروههای نئوفاشیست بریتانیا، از جمله «راه سوم» و «خون و شرف»، گرد آن جمع شدند. شکاف‌افتادن و انشعاب، که مشخصهٔ سازمانهای نئوفاشیست است، بیش از آنکه در نتیجهٔ اختلافهای مهم مکتبی و فکری باشد انگار معلول برخورد آدمهایی است بسیار خودبزرگ‌بین. هرکدام از این سازمانها کوشیده است با دامن‌زدن به احساساتِ ضدمهاجر علیه بریتانیایی‌های سیاهپوست هوادار جمع کند. چنین شهروندانی را، صرف‌نظر از منشأنژادی‌شان، کلاً و یکجا "آنها" می‌نامند و توده‌ای بی‌شکل قلمداد می‌کنند که تهدیدی اساسی برای "راه و رسم زندگی بریتانیایی" است.

تصادفی نیست که چنین گروههای نئوفاشیستی در زمانهای ناامنیِ اقتصادی ظاهراً هوادارانِ بیشتری پیدا می‌کنند. دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ برای بریتانیا مشخصاً دوران رکود، بیکاریِ شدید و گسترده، شواهد روز افزونی از محرومیت و بی‌خانمانی بوده و کلاً با دههٔ ۱۹۳۰ بی‌شباهت نیست. کمبودهای اقتصادی با

[65] British National Party (BNP)

احساسهای نابهنگام و بیجایی دربارهٔ برتری بریتانیا که سالها پیش از دست رفت در می‌آمیزد و فرمول نیرومندی می‌شود برای انداختنِ گناهِ گرفتاریهای اجتماعی به گردن جماعتی از نظر فرهنگی یا جسمی متفاوت، حالا چه یهودیان باشند و چه سیاهان.

انگشت‌گذاشتن روی ”آنها“ و بزرگ کردن‌شان به‌عنوان دیوبچه‌هایی که مسئول پسرفت اجتماعی‌اند پاسخی است ساده‌بینانه به ناامنیِ مادی و بی‌اطمینانیِ سیاسی. رکودی که دامنگیر سراسر اروپا گشته سبب احیای مختصری در حمایت از حزبهای نئوفاشیست شده است. محدودیت منابع مالی، همراه با سیل مهاجرانی که اروپای شرقی را به امید یافتن کاری در بخشهای مرفه‌تر این قاره ترك می‌گویند، سبب شده که کاسه کوزه‌ها را سر غیرتبعه‌ها بشکنند، و دولتها وادار شده‌اند به نظارتی مدام سخت‌تر بر مهاجرپذیری اقدام کنند. برانگیختن احساسات ضدمهاجر چیزی است که تیندال، با سابقه‌ای در فاشیسم که تردیدی در اصل و نسب حزب ملی او باقی نمی‌گذارد، همیشه در چنته دارد.

پیش از پیدایش «حزب ملی بریتانیا»، تیندال با شماری از گروههای نئونازی حشر و نشر داشت. در سال ۱۹۶۱ یکی از بنیانگذاران «اتحادیهٔ جهانی ناسیونال سوسیالیست‌ها» بود که ”رهبری معنوی هیتلر“ را قبول داشت و از جمله اهدافش ”پیشبرد آریایی‌گری“ بود. یك سال بعد به «جنبش ناسیونال سوسیالیست» پیوست که در نشریهٔ آن، با اعلام ”درستیِ ایدئولوژی نازی“، خوانندگان را تشویق می‌کرد به ”جنبشی بپیوندند که از نظر ایدئولوژیك و ... فیزیکی جبههٔ سرخ و یهودی‌گری را خرد خواهد کرد“.[۶۶] تیندال در سر راهش تا رسیدن به «جبههٔ ملی» و «حزب ملی بریتانیا» در تأسیس جنبش بریتانیای بزرگتر همکاری داشت. این جنبش هوادار ممنوعیت ازدواج بین بریتانیایی‌ها و ”غیرآریایی‌ها“ از راه وضع قوانین نژادی و عقیم‌کردن اجباریِ عقب‌افتاده‌های جسمی و ذهنی بود. هر دو اقدام سبب می‌شد که آیندهٔ کشور به صورت ”یك نژاد خالص، قوی و سالم“ تضمین شود.

نژادگرایی از جنبه‌های زیست‌شناختی یکی مشخصه‌های همیشگیِ عقاید

66 Quoted in Walker, *The Natinal Front*, 45.

تیندال است. استفاده از عقاید هیتلر در مورد ''سلامت نژادی'' و ضدیّت با نژاد سامی مشخص‌کنندهٔ همهٔ گروههایی است که او با آنها کار کرده است. خصیصهٔ ضدسامیِ این عقاید هرچند که، مانند اتحادیهٔ فاشیستهای بریتانیا، معمولاً در لفافه و با تعابیری غیرمستقیم ــ ''قدرت پول''، ''سرمایه‌داریِ استقراضی'' یا ''سرمایه‌داریِ مالی'' ــ بیان می‌شود، در بطنِ گروههای فاشیستِ موجود در بریتانیاست. ایدئولوگهای فاشیسم در همان حال که در افکار عمومی بریتانیا بیشتر تداعی‌کنندهٔ حمله به جامعهٔ سیاهپوستانند، در ترویج حمله‌هایی نژاد-پرستانه به یهودیان هم دست دارند.

آنچه ذهن تبدار این اشخاص را، همانند هیتلر، به خود مشغول کرده این عقیده است که یهودیان دست‌درکار توطئه‌ای عالمگیر با هدف استیلا بر کلّ جهانند: با استفاده از ''قدرت پول''شان برای براندازیِ استقلال اقتصادی بریتانیا؛ با دامن زدن به جهان وطنی از طریق حمایت از عقاید مارکسیستی و جامعهٔ مشترك اروپا؛ و با ''آلوده‌کردن نژاد'' هم از راه ترغیبِ مهاجرت به داخل کشور و هم ازدواج بین نژادها، ''ارادهٔ بریتانیا به پایداری'' تضعیف خواهد شد و استیلای جهانی یهود حاصل خواهد گشت. راههای چاره، همانند تحلیلها، همان راههای کسالت‌آور و آشنای همیشگی‌اند: خودکفایی، یکپارچه کردنِ امور سیاسی و اقتصادی، رهبری نخبگان، تکیه بر نژاد، اولویت‌دادن به ملت و انقیاد فرد در برابر دولت. طبیعتاً عرصهٔ امور عمومی هم در انحصار مردان خواهد بود در همان حال که زنان، به گفتهٔ تیندال، به ''نقش مؤنثِ همسر، مادر و گردانندهٔ خانه'' خواهند پرداخت، یعنی اگر پابرهنه نباشند این قدر هست که حامله‌اند و در آشپزخانه‌های فاشیسم مشغول کار.

## نتیجه‌گیری

هواداران فاشیسم ثابت کرده‌اند که خیلی خوب از عهدهٔ کندوکاو در گوشه و کنار تاریخ افکار به منظور ساختن و پرداختنِ مکتب فکریِ خویش بر می‌آیند. در این کار توانسته‌اند مضمونها و عقایدی را بیرون بکشند و بردارند که پایداریِ آنها قابل انکار نیست. در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم چنین عقایدی به‌عنوان واکنش به لیبرالیسم عقلیِ عصر روشنگری رفته‌رفته بارزتر شد. مدارانکردنِ فاشیسم با

تفاوتها و ترجیح‌دادنِ وحدت یک‌دست، چه در تعریف ملی یا نژادی، نمایانگر ضدانقلابی علیه ارزشهای لیبرالی بود. بعدها، در اواخر قرن نوزدهم و در رویارویی با چالش ایدئولوژیكِ سوسیالیسم، پیشگامانِ فاشیسم دست به دامان همان منابع یا منابعی مربوط به آنها شدند.

خصلت مخالف‌خوانِ این مکتب فکری در اظهارات موسولینی و گوبلز که در پی می‌آید پیداست. در برابر ارزشهای آزادی، برابری و برادری که میراث انقلاب فرانسه است هدف آنها روشن بود. موسولینی می‌گفت: "ما مظهر اصلی جدید در دنیا هستیم ... یعنی مخالفتِ صِرف، مطلق و قاطع با دنیایی که هنوز پیرو اصولی بنیادی است که در سال ۱۷۸۹[۶۷] پایه‌گذاری شد." گوبلز در سال ۱۹۳۳ در نطقی رادیویی از این هم روشن‌تر حرف زد: "سال ۱۷۸۹ بدین وسیله از تاریخ حذف می‌شود."

فاشیستها در همان حال که مدعی بودند نظراتشان تازه است، تختهٔ پرش عقاید آنها مربوط به پیش از عصر جدید بود. فاشیسم با مویه بر گذشته‌ای از دست رفته، چه امپراتوری روم باشد چه جامعهٔ کشاورزیِ آلمانِ قرون وسطی و چه هر جامعهٔ تخیلیِ دیگری، خواستار "آرمانشهری بربری" بود که همهٔ تنوعها، فردیتها و چندگانگیِ قدرت‌ها رخت بر بسته باشد. فاشیستها امروز هم مانند گذشته در پی آنند که از جنبه‌های ساده و عاطفه‌برانگیزِ اسطوره‌ای ملی یا نژادی بهره‌برداری کنند تا یکدستیِ بی‌چون و چرایی را بر همه حاکم گردانند.

مدارانکردنِ فاشیسم با عقاید رقیب و به انقیادکشاندنِ فرد سبب گشت روش تحلیلی به وجود آید که تکیه را بیشتر بر خصیصهٔ آن به‌عنوان نظامی برای حکومت کردن، یعنی بر توتالیتر بودن، می‌گذارد تا بر آرای آن. کلمهٔ "توتالیتر"[۶۸] در ایتالیا و زمانی پیدا شد که موسولینی آن را برای تأیید صفاتی که بیان‌کنندهٔ خصایص دولت فاشیست باشد به کار برد (*stato totalitario*). اما این مفهوم در انحصار مجریانِ فاشیسم نماند. توتالیتاریسم هم به ابزاری برای تحلیل تبدیل گشته که در مطالب نقادانه‌ای که دربارهٔ فاشیسم نوشته می‌شود بسیار

۶۷ سال انقلاب فرانسه.ـ م.

68 totalitarian

کاربرد دارد، و هم دشنامی است رایج به رژیمهایی که می‌کوشند نظام سیاسی خویش را با توسل به کاربردِ انتظام‌یافتهٔ زور اِعمال کنند. برای مثال، صفت توتالیتر در مورد رژیم پیشین آفریقای جنوبی، کامبوج در زمان حکومت پول پوت و حکومت صدام حسین در عراق به کار رفته است.

منبعی معتبر برای شناخت توتالیتاریسم فهرستی است شش ماده‌ای که فریدریش و برژینسکی از علایم آن فراهم کرده‌اند.[۶۹] آنها می‌گویند چنین نظامهای حکومتی با ایدئولوژیِ رسمی و یکدست؛ دیکتاتوری در قالب حزب واحد؛ اتکا بر اختناق و وحشتِ سازمان‌یافته؛ و انحصار دولت بر وسایل ارتباط جمعی، تسلیحات و اقتصاد مشخص می‌شوند. هر جا چنین خصلتهایی مشهود باشد رژیم آن کشور، بنا به تعریف، توتالیتر است.

این علایم که با توجه به رژیمهای موسولینی و هیتلر تدوین شد با همان قوت و شدت در مورد اتحاد شوروی و اقمار آن در اروپای مرکزی و شرقی هم به کار رفت. چنین قرینه‌ای، البته، در دوران جنگ سرد در خدمت مقاصدی ایدئولوژیك قرار گرفت. برابر دانستنِ روسیهٔ استالین با آلمان نازی و ایتالیای فاشیست شیوهٔ مؤثری بود برای دیو قلمداد کردنِ خطر کمونیسم نسبت به دموکراسیِ لیبرال. به گفتهٔ گریفین، توتالیتاریسم تبدیل به "لفظ تحقیرآمیزی" شد برای ایجاد تمایز بین جوامع بسته و باز.[۷۰]

توتالیتاریسم گرچه شاید در بحث و جدل زیاده از حد به کار رفته باشد، به‌عنوان یکی از ابزارهای رسیدن به شناختی از فاشیسم ارزشش را حفظ کرده است. با این همه، به تنهایی آرایی را که این نظام حکومتی بر پایهٔ آنها قرار گرفته بود روشن نمی‌کند؛ بی‌محابا استفاده‌کردن از آن حتی می‌تواند چنین آرایی را از دیده پنهان کند. در این فصل کوشیده‌ایم سرشت و تبار چنین عقایدی را ردیابی کنیم. مبلغّان آن، چه در گذشته و در زمان معاصر، این مکتب فکری را به هر

69 Carl Friedrich and Zbiginew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass., Harvrd University Press, 1956.

70 Roger Griffin, 'Totalitarianism', in William Outhwaite and Tom Bottomore, eds., *The Blackwell Dictionary of the Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, 673-4.

شکلی دربیاورند، فاشیسم عمیقاً خردستیز بوده و هست. برانگیختن احساسات با کارهای نمایشی، چه به شکل نفرت علیه "آنها" یا غرور نسبت به "ما"، از تلاش برای از کار انداختنِ قوهٔ تعقّل و سرکوبی روحیهٔ نقّادی چیزی کم ندارد.

# ۸

# زیست‌بوم‌گرایی

## مایکل کِنی

جنبش سبزها ماکیاولی‌ها، لنین‌ها و گاندی‌های خودش را ندارد. سبزها نیازمند نظریهٔ سیاسی‌اند؛ باید حرفشان هم در باب وسایل و هم اهداف روشن باشد؛ باید خوب به این موضوع فکر کنند که ما قرار است چگونه به جامعه‌ای سبز برسیم.

دِرِك وال، **رسیدن به مقصود** (۱۹۹۰) [1]

به‌رغم این واقعیت که تغییراتِ مورد نظر سازمانهای محیط زیستِ امروزی در حکم دگرگونی‌ای کلی در سرمایه‌داریِ عصر ماست، جنبش سبزها دوست دارد وانمود کند که بالاتر از سیاست است.

جاناتان پوریت
روزنامهٔ **گاردین** (۷ اوت ۱۹۹۲)

1 Derek Wall, *Getting There*, London, Green Print, 1990, 7.

## مسائلی در به دست‌دادنِ تعریف

سعی در به دست‌دادن تعریفی از اصول‌اساسی هر ایدئولوژی‌ای کاری است مخاطره‌آمیز. این بخصوص در مورد زیست‌بوم‌گرایی مصداق دارد. مفسران در همین اواخر شروع به توصیف پیدایشِ نگرشی در بیست سال گذشته کرده‌اند که مشخصاً بتوان آن را سبز دانست. به این نگرش برچسب *زیست‌بوم‌گرایی*[۲] یا *گرایش به محیط طبیعی*[۳] زده‌اند.[۴] در این فصل بحث ما این خواهد بود که ما شاهد روند آرام بحث و اتفاق نظری هستیم که مشخصهٔ شکل‌گیریِ ایدئولوژی جدیدی به نام *زیست‌بوم‌گرایی* است. این ایدئولوژی در درجهٔ اول با تغییری اساسی در رابطهٔ بین انسانها و طبیعت سر و کار دارد به‌گونه‌ای که انسانها دیگر نه "ارباب" دنیای طبیعی، بلکه شرکای دیگر موجودات زنده باشند. این نظرگاه دربرگیرندهٔ تغییرهایی در سازمان زندگیِ بشر هم هست. در باقیماندهٔ این فصل تعریفی اولیه به دست خواهیم داد از بعضی مفاهیم کلیدی که به زیست‌بوم‌گرایی شکل می‌دهند، هرچند که مشخصهٔ این ایدئولوژی مقدار زیادی اختلاف نظر بر سر اصول اساسی است و چنین نیز خواهد ماند. از سوی دیگر، *گرایش به محیط طبیعی* دربرگیرندهٔ برخوردی متفاوت به سیاستِ سبز و تلاش برای بهره گرفتن از تکنیکها و آرای جریان اصلی این جنبش به منظور رسیدن به نوعی پاکیزه‌تر و از نظر زیست‌محیطی ایمن‌تر از جامعهٔ معاصر است. بنابراین ایدئولوژیِ مجزایی نیست.

واژهٔ "زیست‌بوم‌گرایی" برای بسیاری از مردم ناآشناست و با توجه به اهمیتِ فزایندهٔ نگرانی برای محیط زیست و جایی که مسائل زیست‌محیطی در جامعه و زندگی سیاسی ما باز کرده این ناآشنایی غیرعادی به نظر می‌رسد. اگر بتوان نشان داد که چنین ایدئولوژی‌ای به وجود آمده، نیاز به خوب فکر کردن در

[2] ecologism

[3] environmentalism

[4] A. Dobson, *Green Political Thought: An Introduction*, London, Unwin Hayman, 1990; and R. Eckersley, *Environmental and Political Thought: Towards an Ecocentric Approach*, London, UCL Pess, 1992.

کاربرد این اصطلاحات متضاد در این دو کتاب هویداست. [یادداشت مؤلف].

تأثیرهای عمیقی داریم که می‌تواند بر سنتهای آشنای تفکر سیاسی ما بگذارد و لازم است که با شکاکیّتِ بیشتری به بررسی این ادعای بسیاری سیاستمدارانِ پیرو خطوط رایج بپردازیم که ''راه‌حل'' مسائل محیط زیست ما در تکنیکهای موجودِ دنیای سیاست و اقتصاد نهفته است. هواداران زیست‌بوم‌گرایی چنین استدلالی را اساساً رد می‌کنند.

## شیوه‌های برخورد به زیست‌بوم‌گرایی

جنبشهای طرفدار حفظ محیط زیست و حزبهای سبز که در دو دههٔ اخیر برجسته شده‌اند دامنه‌ای حیرت‌آور از تعابیر در باب عمق و ماهیت بحران زیست‌محیطی که ما با آنها رو به روییم و اینکه چگونه باید خویش را از تأثیرها آنها نجات بدهیم به دست داده‌اند. بعضی از این تفاوتها حتی چنان عمیق است که بسیاری شارحان لازم دیده‌اند این آرا را به دسته‌هایی کاملاً مشخص و متفاوت از یکدیگر تقسیم کنند. اختلافات اساسی بین هواداران محیط زیست و طرفداران حفظ محیط زیست؛[5] سبزهای پررنگ و کمرنگ؛ محیط‌زیست‌گرایانِ عمقی و سطحی؛ محیط‌زیست‌گرایان و هواداران محیط طبیعی؛ و، سرانجام، بین 'fundis' (از لغت آلمانی برای fundamnetalists[۶]) و 'realos' (از لغت آلمانی برای realists[۷]) است.[۸] برخی از این واژه‌ها با هم جور در نمی‌آیند. برای مثال، آدمی که پیرو سبزِ ''پررنگ'' است شاید معتقد باشد که ما به انقلابی در رابطه‌مان باطبیعت و شیوهٔ نهایی زندگی‌مان در جامعه‌ای ''سبز'' نیاز داریم یعنی موضع 'fundi'؛ در عین حال، همین آدم ممکن است معتقد باشد که این دیدگاهها را از طریق یك حزب سبز که آماده باشد مصلحت‌آمیز عمل کند و دست به ائتلافی در مجلس ملی بزند بهتر می‌توان ارائه کرد یعنی موضع 'realo'. به بیان دیگر، ما تنها با یك

5 conservationists

۶ بنیادگراها. م.

۷ واقع‌بین‌ها. م.

8 Dobson, *Green Political Thought*, 1-12; J. Porritt and D. Winner, *The Coming of the Green*, London, Fontana, 1984, 9; and Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, 33-47.

اختلاف بین سبزها رو به رو نیستیم که مفسران مختلفی به آن برچسب‌هایی متفاوت زده باشند. در واقع، مشخصهٔ تفکر سیاسیِ سبز، و زیست‌بوم‌گرایی به‌طور اخصّ، تضادها و اختلافهای *بسیاری* است که آنها را نمی‌توان در یك جمعبندیِ ساده و سر راست خلاصه کرد.

اما زیست‌بوم‌گرایی تنها دربارهٔ اختلاف و تضاد نیست. اگر چنین بود، اساساً نمی‌توانستیم آن را ایدئولوژی بدانیم. چالشِ اصول زیست‌بوم‌گرایی نسبت به ارزشهای غالب بر جوامع صنعتی غرب بیشترِ سبزها را با هم متحد کرده است. سبزها اعتقاد این جوامع به رشد اقتصادی را رد می‌کنند و این را یکی از علل اساسیِ بسیاری از مسائل مربوط به محیط زیست در دنیای امروز می‌دانند زیرا از منابع تمام‌شدنی و تجدیدنشدنی بی‌محابا بهره‌برداری می‌شود. سبزها از خلقیات رقابت‌جویانه و فردگرایانهٔ این جوامع هم که به ذره‌ذره شدنِ جامعه و، مهمتر از آن، بیگانگیِ عمیق از طبیعت می‌انجامد انتقاد می‌کنند. آنان از فرهنگ و سنتهای فکریِ غالب بر جوامع غرب بشدت انتقاد می‌کنند چرا که در نظریه و فلسفهٔ سیاسی غرب توجیهاتی برای تلقیاتِ استیلاگرانه و استثمارگرانه نسبت به طبیعت می‌بینند که در این جوامع تبدیل به نهاد شده است. از این رو، گناه بحران کنونیِ محیط زیست را صاف به گردن این جوامع و نظامهای سیاسی و ایدئولوژیك آنها می‌اندازند. سبزها می‌گویند بدون دگرگونی‌ای اساسی در این زمینه‌ها، بحران عمیقی که ما در موضوعِ محیط زیست در برابر داریم از این هم بدتر خواهد شد.

به بیان دیگر، سبزها در برابر مفروضات پشت آن تصویرهای اجتماعی که ایدئولوژیهای جوامع نوین صنعتی پیش رو می‌نهند، بخصوص آن تصویرهایی که بازار آزاد را روا می‌دانند، قد علم می‌کنند. سبزها به جای جامعه‌ای متشکل از افرادی عقل‌گرا و خودمختار، با بازاری که فراهم‌کنندهٔ زمینه‌ای برای وفور اقتصادی به منظور روابط اجتماعیِ مطمئن و از هر دو جانب سودمند، در جامعهٔ حاضر که فرسنگها با آن فاصله دارد "مدینهٔ ضالّه"[9] ای می‌بینند که ما اعضای آن با سر به طرف نابودیِ سیّارهٔ زمین پیش می‌تازیم. پیگیریِ بی‌چون و چرایِ

[9] dystopia

رشد اقتصادی و آسوده‌خاطری از باب ظرفیت بشر برای ترمیم خسارتهای روز به روز مشهودتری که جامعهٔ نوین صنعتی به محیط طبیعی وارد می‌آورد این موضع را تقویت می‌کند. نزد بیشتر پیروان جنبش سبز، شکاف بین جامعه آنچنان که هست و آنچنان که باید باشد همچنان به‌طرز اسفباری عمیق است، و خصومت آنها با تکنولوژی و نظامهای اعتقادیِ صنعت‌گرایی، که در جهان امروز طرح‌پایهٔ غالب به حساب می‌آید، از همین جاست.[10]

این اعتقادات است که سبزها را به یکدیگر پیوند می‌زند و مبنایِ نقد اخلاقیِ موجود در بطنِ زیست‌بوم‌گرایی را فراهم می‌کند. اما زمانی که از حد این نقد گذشته باشیم، به تنوع بسیار زیادی در عقاید بر می‌خوریم. به‌طور اخص، سبزها بین خودشان بر سر سه نوع پرسش اختلاف نظر دارند. اول، یك رشته آرای رقیب مدعی‌اند که قویترین توجیه *فلسفی* را برای نگرشی محیط‌زیست‌گرایانه به دست می‌دهند. بسیاری از این آرا را در ادامهٔ بحث بررسی خواهیم کرد. دوم، سبزها دربارهٔ *ابعاد سیاسی زیست‌بوم‌گرایی* اساساً اختلاف نظر دارند. موضوعهای مربوط به تاکتیك، استراتژی و سازماندهیِ سیاسی مایهٔ جر و بحثهای بسیار میان حزبهای سبز و سازمانهای گرایش به محیط طبیعی شده‌اند. اختلاف نظر در این زمینه به موضوع سومی که سبزها بر سر آن هم به اتفاق نظر نرسیده‌اند ارتباط پیدا می‌کند: قلمرو *نظریهٔ سیاسی*. همچنان که در نقل قولهای ابتدای این فصل دیده می‌شود، این زمینه "پاشنهٔ آشیل" سیاست محیط زیست است. برای تعریف و ترویج مجموعه‌ای در دسترس و نیرومند از آرای سبزها و رشته عقاید اخلاقیِ مربوط به آنها تلاش چندانی نشده است.

خصومت عمیقی که بسیاری از سبزها نسبت به سیاستِ متعارف از خود نشان می‌دهند ناشی از بنیادگرایی‌ای شبه‌مذهبی است که بسیاری از اعضای این جنبش را به حرکت وا می‌دارد و به شیطانی انگاشتنِ نظام صنعتیِ معاصر و مدح دنیای پیش از صنعت می‌انجامد. توجه به این طرز فکر به توضیح این موضوع کمك می‌کند که چرا سبزها نتوانسته‌اند مجموعه‌ای از آرای سیاسی فراهم کنند تا آنها را یاری دهد بعضی مسائل را که دستور کارشان لنگِ آنهاست حل کنند.

10 See J. Porritt, 'Updating Industrialism', *Resurgence*, 112, 1985, 36.

بنیادگرایان، با گرایشهای مذهبی و سیاسیِ مختلف، جهان موجود سیاست را یک‌بُعدی می‌بینند و چشم‌انتظار سرنگونیِ کاملِ ارزشها و ساختار نظام فعلی‌اند. چنین بینشی ماهیت جهان سیاست را ساده می‌کند و سبب می‌شود این سؤال که راه‌حل جانشین و مطلوب آنها چگونه به دست خواهد آمد از نظر دور بماند. سبزها نیز در این مورد به همین اندازه مقصرند چرا که از خوب اندیشیدن به بعضی پرسشهای سیاسیِ اساسی غفلت کرده‌اند. ما قرار است چگونه به جامعه‌ای سبز برسیم؟ سبزها چگونه قرار است جنبشی مردمی برای بر هم زدنِ موازنهٔ قوای کنونی و دور شدن از اخلاق غالبِ مادی‌گرایی و تولیدگرایی راه بیندازند؟ سبزها در مبارزهٔ سیاسی‌شان، مثلاً در ائتلاف‌کردن یا نکردن با حزبهای غیرسبز باید بنا بر چه اصولی حرکت کنند؟ آیا برای کسب امتیازاتی در انتخابات باید جنبه‌های کمتر مردم‌پسند برنامه‌هایشان را ملایم کنند؟ باید به‌عنوان جنبشی خودجوش و محلی وارد عمل شوند یا سازمانی سراسری بیابند و وارد مجلس ملی شوند؟ بسیاری از این پرسشها در مباحثاتی که بر سر انتخاب‌رهبر در حزبهای سبز اروپای غربی درگرفته عمده شده و در همان حال که 'fundis' می‌گویند رهبران حزب باید منظماً عوض شوند تا نخبگانی بوروکرات یا کیش پرستش شخصیت پدید نیاید، 'realos' چنین الگویی را رد می‌کنند و در دنیای سختِ سیاستِ پارلمانی غیر عملی می‌دانند.

این پرسشها دستمایهٔ زندگیِ سیاسی‌اند و بر آن حزبهای سبزی که در دو دههٔ گذشته برجسته شده‌اند تأثیر گذاشته‌اند. با وجود این، چنین گروههایی از جانب جناح روشنفکر و ایدئولوژی‌دانِ جنبش محیط زیست رهنمودهای زیادی دریافت نکرده‌اند چون نظریهٔ سیاسیِ قانع‌کننده و روشنی برای جنبش سبزها وجود ندارد. بنابراین تعریف‌کردن و بسط‌دادنِ زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی اهمیت دارد زیرا، همانند دیگر ایدئولوژیها، منبع بالقوه‌ای است برای اصول اخلاقی و آرای سیاسی. همچنان که خواهیم دید، زیست‌بوم‌گرایی پرورندهٔ دو اصل هنجاریِ بسیار مهم است که منجر به چندین حُسن مهم سیاسی می‌گردد.

## زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی

اما پیش از بازکردنِ محتوای زیست‌بوم‌گرایی، مهم است که متوجه سه مسئله باشیم که در جریان تعریف‌کردن آن به‌عنوان‌ایدئولوژی پیش می‌آید. اول، همچنان که ای‌ین مَکِنزی در مقدمهٔ کتاب حاضر می‌گوید، خود مفهوم ایدئولوژی اساساً مربوط است به عصر روشنگری. سبزها کلاً به فلسفهٔ روشنگری و شیوه‌های فکریِ خردگرای آن با شکاکیتِ بسیار شدیدی نگاه می‌کنند و آنها را به توجیه سرمایه‌داریِ صنعتی و رشد اقتصادی از قرن هجدهم به بعد مربوط می‌دانند. همهٔ شارحان جنبش سبز با این نظر موافق نیستند: مثلاً جان درایزِك نظر می‌دهد که ایدئولوژی با تواناییهای ما به‌عنوان موجوداتی عقلانی سازگاری دارد.[11] با وجود این، در مجموع، مشخصهٔ زیست‌بوم‌گرایی تأکید آن است بر شماری ارزش که در فکر خردگرای لیبرال کلاً دست‌کم گرفته شده: عاطفه (بخصوص همدلیِ عاطفی با طبیعت)؛ فضایل اجتماع (در مقابل فردگراییِ سرمایه‌داری معاصر)؛ تأکید بر ارزشهای معنوی و عرفانی؛ و کلیت‌گرایی، یعنی نیاز به کل زندگی را بخشی از "محیط زیستِ" بزرگتر دیدن (سبزها از چندین نظریهٔ علمی، در فیزیك و زیست‌شناسی، وام می‌گیرند تا این اصل را توجیه کنند).

دوم، موقعیت ایدئولوژیكِ زیست‌بوم‌گرایی ناجور است زیرا سبزها خودشان را غیرایدئولوژیك می‌دانند به این معنی که اعتقادات سیاسی جاری را رد می‌کنند. حرف آنها این است که موضوعهایی *واقعی* که باید در عرصهٔ سیاست حل و فصل شود بنا به اتفاق نظر حزبها و ایدئولوژیهای مختلف سیاسی به حاشیه رانده شده و این اتفاق‌نظر مبتنی است بر اعتقاد به رشد اقتصادی و تداومِ سیاستهای بهره‌کشانه‌ای که جوامع غربی نسبت به طبیعت دنبال کرده‌اند. محیطِ‌زیست‌گرایانی که اهل سیاستند حتی به جوامع سوسیالیست به همان اندازه عناد می‌ورزند که به سرمایه‌داری، گرچه بعضی از سبزها به بررسیِ امکان پیوند دادنِ علایق زیست‌محیطی و اصول سوسیالیستی پرداخته‌اند، روندی که دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد. به‌طور کلی، جا دادن سبزها در طیف سیاسیِ متعارف

[11] J. Dryzek, *Rational Ecology, Environment and Political Ecology*, Oxford, Blackwell, 1987.

دشوار است، چرا که بسیاری‌شان مدعیِ "نه راست، نه چپ، بلکه پیش" بودنند. اما چنین مباحثی را نباید فوراً بپذیریم. یقیناً نیاز به این داریم که جنبه‌های بدیع و متمایز زیست‌بوم‌گرایی را درك كنيم؛ با وجود همهٔ این حرفها، تاریخچهٔ زیست‌بوم‌گرایی نشان می‌دهد که گاه در طیف سیاسی دست به جانبداری زده و، علاوه بر این، عمیقاً زیر تأثیر ایدئولوژیها و سنتهای دیگر، بخصوص سوسیالیسم، آنارشیسم و محافظه‌کاری، بوده است. به ادعای سبزها که "مافوق سیاست" هستند باید با شك برخورد كرد.

مسئلهٔ سوم در به دست‌دادنِ تعریفی از زیست‌بوم‌گرایی به محتوای خود ایدئولوژی بر می‌گردد: چه اصولی را در بر می‌گیرد و چه اصولی را رد می‌کند؟ در این‌جا بد نیست کمی محتاط باشیم. همچنان که پیشتر اشاره شد، این ایدئولوژی در روند شکل‌گیری است. هنوز اتفاق نظر چندانی بر سر اینکه محتوای محیط‌زیست‌گرایی چیست وجود ندارد. بجاست که نسبت به این ایدئولوژی و تلاشهایی شکاکانه‌ای که برای ایجاد حصار پیرامون اصول "بنیادی" انجام می‌گیرد سعهٔ صدر داشته باشیم. بعید است چنین تعاریف خشکی بتواند ماهیت این مجموعهٔ عقاید متغیّر را دقیقاً برای ما مشخص کند، هرچند که رفته‌رفته عناصری کلیدی در مجموعهٔ آرای سیّال این ایدئولوژی پدیدار می‌گردد.

## مباحثاتی در باب زیست‌بوم‌گرایی

مفسرّان دانشگاهی در سالهای اخیر دو تعریف متفاوت برای زیست‌بوم‌گرایی قائل شده‌اند. اول، بعضی بر چندگانگیِ دیدهای زیست‌بوم‌گرایی تأکید می‌کنند و می‌گویند این مکتب فکری هم برای سبزهای بنیادگراتر و انقلابی‌تر و هم نوعهای سبزهای "کمرنگ" که بر ارزش طبیعت برای رفاه انسان تأکید می‌ورزند و تا حدی نسبت به توانایی نظامهای سیاسی غرب در برآمدن از پسِ بحران محیط زیست خوش‌بین هستند امکان بیان فراهم می‌کند.[12] حُسن این

12 Andrew Vincent, 'Ecologism', in *Modern Political Ideologies*, Oxford, Blackwell, 1992, 208-37; and B. Norton, *Towards Unity Among Environmentalists*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

تعبیر این است که هوادارانش از جانبداری به سود یکی از جناحهای جنبش محیط زیست، مثلاً آرای فلسفی جنبش محیط‌زیستِ عمقی (که به آن خواهیم پرداخت) خودداری می‌کنند. از این نقطه نظر، نیاز داریم که موضعهای مختلف در جنبش سبزها را درك کنیم و همه را به یك اندازه با ارزش بدانیم، حتی اگر این مواضع با دیگر نظرگاههای داخل جنبش در تضاد باشد. مسئلهٔ این تفسیر التقاطی این است که کل مفهوم ایدئولوژی را کنار می‌زند و عقاید اصلیِ محیط‌زیست‌گرایانِ سیاسی را از نظر دور می‌دارد.

دوم، برخی منتقدان تعاریف مشخص‌تری از تفکر سیاسیِ سبزها ارائه داده‌اند و بین *زیست‌بوم‌گرایی*، که به‌عنوان چالشی منسجم در برابر روشهای سیاسیِ متعارف سر بر افراشته، و *گرایش به محیط طبیعی* که در دنبال کردنِ اصلاحات مورد نظر سبزها دست به بهره‌گیری از آرا و استدلالهای روند سیاسیِ کلّی می‌زند، فرق می‌گذارند. این دیدگاه از پیدایش مصرف‌گراییِ مبتنی بر محیط طبیعی استقبال می‌کند، دستاوردهای گروههایی (مانند "صلح سبز" و "دوستان زمین") را که به ترغیب و تشویقِ قانونگذاران می‌پردازند می‌ستاید و هوادار آموزش دادن به عامّه در باب مخاطراتی است که آسیب رساندن به محیط زیست *برای انسان* در پی دارد. این اهداف هر اندازه مهم باشد، تعهدات هواداران محیط زیست اساساً با ایدئولوژیهایی که پیشتر وجود داشته‌اند تعارضی ندارد. در مقابل، بحث زیست‌بوم‌گرایی

> این است که مراقبت از محیط زیست ... لازمهٔ تغییراتی بنیادی در رابطهٔ ما با آن و، در نتیجه، در الگوی زندگیِ اجتماعی و سیاسی ماست. از سوی دیگر، *گرایش به محیط طبیعی* دنبال برخوردی "مدیرانه" به مسائل محیط زیست است و به این عقیده اطمینان دارد که آن مسائل را می‌توان بدون تغییراتی بنیادی در ارزشهای موجود یا در الگوی تولید و مصرف حل کرد.[۱۳]

این تعبیر نیز مسئله‌زاست. تعریف‌کردن زیست‌بوم‌گرایی حول دستور کارِ بنیادـ گرایانه‌تر یا انقلابی‌ترِ سبزهای "پررنگ"، که پیشنهاد می‌کنند در عادات زندگی و

13 Dobson, *Green Political Thought*, 13.

نظام سیاسی ما تغییرهایی بنیادی ایجاد شود، امکان دارد که اعتبار بیش از حدی به این دیدگاه بدهد. در مقایسه با ایدئولوژی دیگری یعنی سوسیالیسم نمی‌خواهیم بگوییم سنتی انقلابی که به نام لنین ثبت شده تنها وارث برحقِ عنوان سوسیالیسم است. در عمل بیشتر سبزها اهمیت کوتاه‌آمدن از غایت مطلوبشان و واردشدن در نظام سیاسی متعارف را قبول دارند و تغییراتی را که سبزهای بنیادگراتر خواهان آنها هستند تنها برای آیندهٔ دور مناسب می‌دانند. به علاوه، این خطر وجود دارد که اگر تعریف زیست‌بوم‌گرایی بیش از حد انعطاف‌ناپذیر باشد، آنهایی را که از خط سبزهای "پررنگ" دور می‌شوند به انحراف از مشیِ ایدئولوژیك زیست‌بوم‌گرایی متهم کنند. همچنان که خواهیم دید، ایدئولوگهای مختلفِ جنبش سبزها ایدئولوژی سیاسی را به گونه‌های متفاوتی تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

در هر حال، درك دستور کاری که در بطن زیست‌بوم‌گرایی جای دارد، بر سر آن اتفاق نظر بیشتری حاصل می‌شود و بسیاری از سبزها را به حرکت وا می‌دارد مهم است. به این دلیل، تعریف مشخص‌تر زیست‌بوم‌گرایی (یعنی تعریف دومی که پیشتر ذکرش رفت) در این فصل به کار گرفته خواهد شد، هرچند که فکر کردن به زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان دربرگیرندهٔ طیفی از عقاید و نیز رشته اصولی که بر سر آنها توافق شده نیز مهم است. در واقع، ترکیب خاصِ زیست‌بوم‌گرایی بسته به زمان و مکانی که در آن اصول کلی‌اش تکامل می‌یابد متفاوت است.

## تاریخچهٔ زیست‌بوم‌گرایی

### منابع صنعت‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی

منشأ زیست‌بوم‌گرایی در تاریخ بوم‌شناسی به‌عنوان دانشی زیست‌شناختی در اروپا نهفته است. در دههٔ ۱۸۶۰ زیست‌شناس آلمانی اِرنْست هِکِل[14] به دفاع از

[14] Ernst Haeckel

تکامل دانش جدیدی راجع به رابطهٔ اندام‌واره‌ها[15] و محیط طبیعی‌شان پرداخت. زمانی که بوم‌شناسی به‌عنوان شاخه‌ای از علوم طبیعی جا افتاد، توجه روزافزونی، هم در نظریه و هم در عمل، به ارتباطهای متقابل موجودات زنده و بوم‌مأوای آنها مبذول گشت. انطباق چنین آرایی بر انسان، همچنان که آنا براموِل، مورخ جنبش بوم‌شناسی نشان می‌دهد، از اواخر قرن نوزدهم و با آگاهیِ فزاینده‌ای انجام گرفت.[16] میراث اصلیِ تولد بوم‌شناسی و تکامل تفکر بوم‌شناسانه در نیمهٔ قرن نوزدهم این عقیده بود که طبیعت را می‌توان به‌عنوان الگویی برای روابط انسانی به کار گرفت. حتی اصولی کلیدی که نظم‌دهندهٔ طبیعت به حساب می‌آمد، از جمله تنوع انواع، وابستگیِ متقابل و هماهنگی، در خدمت توضیح روابط اجتماعی انسانها به کار گرفته شد.

چنین دیدهایی با تلقیِ دشمن‌خو و استیلاگرانه نسبت به طبیعت، که به‌عنوان محصول جنبیِ رشد علمِ مکانیستی از قرن شانزدهم به بعد پیدا شده بود، تضاد فاحش داشت. فرانسیسْ بیکن، نویسندهٔ انگلیسیِ ابتدای قرن هفدهم، طبیعت را اندام‌واره‌ای مرده تعبیر می‌کرد که باید برای منفعت انسان تصاحب شود. انتظام علمیِ علوم طبیعی هرچه بیشتر تابع این عقیده می‌شد که تکامل تکنولوژیك مستقیماً مربوط به تسلط بر طبیعت است. این آرا به شکل‌گیریِ محیط فکری و فرهنگیِ اروپای غربی که روابط اجتماعی سرمایه‌داری در آن پدید آمد کمك کرد. تعیین‌کنندهٔ این روابط ضرورتِ تداوم بخشیدن به انباشت سریع سرمایه بود، یعنی روندی که اختراعات تکنولوژیك و گسترش فزایندهٔ ماشین آن را تقویت می‌کرد. در بیان فلسفی، رشد ظرفیت تولیدیِ انسان همراه با رواج توضیحی خردگرایانه بود که ریشه در رنسانس و سنتهای فکریِ پیشینِ اروپا داشت. عقل برای گشودن رازهای جهان برای انسان به کار گرفته شد و امکانِ هماهنگی و کمال انسانی را مطرح کرد. طبیعت، در مقابل، هرچه بیشتر مأوای نیروهای غیرعقلانی و مهارناپذیری دانسته می‌شد که باید "رام" شوند. به گفتهٔ رنه دکارت، فیلسوف قرن هفدهم، انسانها باید "خویشتن را ارباب و مالك

15 organisms

16 *Ecology in the Twentieth Century*, New Haven and London, Yale Universiry Press, 1991.

طبیعت گردانند".[۱۷] تعجبی ندارد که بسیاری از هواداران جنبش سبزها رشد دانش مکانیستی و قالبهای فکریِ این دوره را منشأ روشهایی در جامعهٔ جدید صنعتی می‌دانند که محیط طبیعی را تخریب می‌کند و اینك سیارّه را با خطر نابودی رو به رو کرده است. از این روست که بوم‌شناسانی دوباره به فرهنگهای مربوط به پیش از این دوره علاقه‌مند شده‌اند و به ستایش از جوامع اولیهٔ شکارچی و جمع‌کنندهٔ غذا پرداخته‌اند و آن جوامع را به سبب نزدیکی به طبیعت و تکامل الگوهایی برای زندگی که با محیط طبیعی دوستانه برخورد می‌کند، و در تضاد کامل با جامعهٔ جدید صنعتی است، می‌ستایند.

با وجود این، داستان رابطهٔ انسان با طبیعت پیچیده‌تر از چیزی است که در آن جوامع به چشم می‌خورد. اول، مورّخان و انسان‌شناسان به‌طور جدی طرز ارائهٔ جوامع اولیه را زیر سؤال می‌برند و علیه صحنه‌پردازی‌های رمانتیك از فرهنگ مردمانِ پیش از تجدد هشدار می‌دهند. دوم، بعضی مفسران منشأ تلقّیِ سلطه‌گرانه انسانها نسبت به طبیعت را حتی عقب‌تر از این می‌دانند و بر پیدایش سنتهای مذهبیِ یهودی‌ـمسیحی به‌عنوان منبع این تلقیات انگشت می‌گذارند. لین وایت، در تفسیری به یادماندنی از سنت مسیحی، عهد عتیق را مجوزّی برای استثمار طبیعت از سوی انسان دانسته است.[۱۸] سوم، تلقی انسانها نسبت به طبیعت در هر دورهٔ تاریخیِ معینی را نمی‌توان به یك خط یا تعبیر واحد تقلیل داد. دیدهای غالب همواره با ضدسنتها رو به رو بوده‌اند. بدین قرار، رابین اَتفیلد به مقابله با تعبیر وایت از سنت مسیحیت برمی‌خیزد و بر اهمیت "تیمارداریِ" انسان نسبت به طبیعت به‌عنوان بدیلی برای تسلط صاف و سادهٔ مورد نظر عهد عتیق انگشت می‌گذارد.[۱۹] در واقع، توجه به رابطهٔ انسان و طبیعت سابقه‌ای بسیار طولانی‌تر از نگرشِ بوم‌شناسانهٔ قرن نوزدهم دارد و از قرنها پیش مضمونی اصلی در مباحث سیاسی و الهیات بوده است. فلاسفه در توجیه

17 Cited in C. Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, London and New York, Routledge, 1992, 47.

18 L. White, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *Science*, 155 (37), 10 March 1967, 1203-7.

19 See R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concen*, Oxford, Blackwell, 1983.

روایت خویش از طبع بشر مفهوم طبیعت را منبعی غنی دیده‌اند. افزوده بر اینها، نیاز به کشیدن خطی بین انسانها و طبیعت و حتی ایجاد قواعد اخلاقیِ ناظر به ادارهٔ رفتار انسانها نسبت به دنیای طبیعی نیز پیشینه‌ای بس دراز دارد. از این جنبه، توجه امروزی به طبیعت اصلاً چیز تازه‌ای نیست.

اما با پیش‌آمدنِ روند صنعتی‌شدن و شهرنشینیِ سریع و روی‌آوردن به نظام کارخانه‌ای که اواخر قرن هجدهم و اوایل نوزدهم در بیشتر اقتصادهای توسعه‌یافتهٔ اروپای غربی به وقوع پیوست، رابطهٔ انسان با طبیعت تبدیل به مسئله‌ای فوری و فوتی شد و نگرانی از بابت طبیعت به انگیزه‌ای نیرومند در اعتراض به روشها و ارزشهای جوامع صنعتی، بخصوص در انگلستان و آلمان، بدل گشت. مکان رشد چنین اعتراضی جای شگفتی ندارد. هر دو کشور سریع‌ترین آهنگِ صنعتی شدن و جا به جاییِ اجتماعی و اقتصادیِ همراه آن را تجربه کرده بودند. مثلاً، در بریتانیا جنبش رمانتیك هنرمندان، روشنفکران و منتقدان، که اوایل قرن نوزدهم پیدا شد، بر از میان رفتنِ اجتماعات سنتی و روستایی مویه می‌کرد و به هم خوردنِ روابط مرسوم بین انسانها و از میان رفتنِ قرابتِ بسیاری آدمها را که اکنون در شهرها می‌زیستند و در کارخانه‌ها کار می‌کردند برجسته می‌ساخت.[۲۰] بسیاری از این آرا هم با تصویری آرمانی از طبیعت و هم اختراع گذشته‌ای سراسر نیکبختی و هماهنگی که ممکن است هیچ گاه واقعاً وجود نداشته است تقویت می‌شد.

این آرا بر سطحی وسیع‌تر از مخاطبانِ روشنفکر اثر می‌گذاشت. جان استوارت میل، فیلسوف لیبرال قرن نوزدهم، در بحث پیرامون "وضع سکون"، یعنی جامعه‌ای با رشد اقتصادیِ صفر، به‌عنوان نقطهٔ مقابلِ محرکهای رقابت‌جویانه و کسب بی‌امانِ دارایی مادی که در بطن سرمایه‌داریِ اهل کار و کاسبی نهفته است، بر این احساسات تأمل می‌کرد. انتقاد او از این نظام از نظر تأثیرهای آن بر طبیعت و بیگانگیِ انسانها از دنیای طبیعی بیان می‌شد و پیش‌درآمد آرای سبزها در قرن بعد بود:

20 See R. Bourke, 'Places of Retreat: Lakes Vales and Borders', in *Romantic Discourse and Political Modernity: Wordsworth, the Intellectual and Cultural Critique*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1993, 92-105.

در دنیایی هم که چیزی برای فعالیتِ خود به خودیِ طبیعت باقی نمانده باشد جای رضایتِ چندانی نیست، دنیایی که هر وجب زمین آن به منظور تأمین قوتِ انسان زیر کشت برود و هر مرتع و گلزار طبیعی یا بایری را با خیش زیر و رو کنند؛ کلیهٔ چهارپایان یا پرندگانی را که به جهت مصرف انسان رام نشده‌اند به‌عنوان رقیب او در مصرف غذا قلع و قمع، هر پرچین و ردیف خاربُن یا درخت زائدی ریشه‌کن و اندك جایی برای نموّ بوته یا گلی وحشی که به‌عنوان علف هرز و به‌نام بهبود زراعت از زمین کنده نشده باقی مانده باشد. چنانچه قرار باشد زمین قسمت عظیم لطافت خویش را که مدیون چیزهایی است که رشد بی‌حد و حصر ثروت و جمعیت از صحنه محو خواهد کرد به صِرفِ منظورِ قادر ساختن آن به نگهداری از جمعیتی بزرگتر، لیکن نه بهتر یا شادکام‌تر، از کف بدهد، صمیمانه آرزومندم که، به خاطر نسلهای آتی، به وضع سکون تن بدهند، پیش از آنکه ضرورت اوضاع ایشان را به سکون مجبور سازد.[۲۱]

این انتقاد در نظرات بسیاری از مخالفان محافظه‌کارِ تغییراتی که همراه با پیشرفت صنعتی بود انعکاس یافت. نخستین دهه‌های قرن بیستم شاهد سر بر آوردنِ شماری از جنبشهای "بازگشت به زمین" در بریتانیا و آلمان بود. در سمت راست این حرکت، مورّخانی بر اعتقادات ایدئولوگهای نازی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در باب بوم‌شناسی انگشت گذاشته‌اند. چنین تقارنهایی صاحب نظران را به این فکر انداخته است که شاید زیست‌بوم‌گرایی اساساً مکتب فکریِ ارتجاعی و محافظه‌کارانه‌ای باشد که خیلی راحت بتوان آن را در سمت راست طیف سیاسی جا داد. یقیناً شواهدی در دست است که بوم‌شناسی، به‌عنوان یك علم، و ارزشهایی که از دیدگاهی محیطزیست‌گرایانه نشأت می‌گیرد با خصومتِ استبدادی و محافظه‌کارانه نسبت به فرهنگ نوین و جهان‌وطنی سازگاری دارد. کسانی دیگر گفته‌اند که چپ هم می‌تواند مدعی باشد زادگاه "طبیعیِ" آگاهیِ

[21] J.S. Mill, 'The Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy (1848)', in E. Jay and R. Jay, eds., *Critics of Capitalism: Victorian Reactions to 'Political Economy'*, Cambridge, Cambridge Universiry Press, 1986, 118.

محیط‌زیست‌گرایانه است. مثالهای بسیاری از توجه سوسیالیست‌ها به تأثیر روند صنعتی شدنِ سرمایه‌دارانه بر محیط شهری در اواخر قرن نوزدهم، مثلاً در آرای جنبش رابرت اُوِن در انگلستان، وجود دارد. افزوده بر این، شخص مارکس بیگانگیِ انسان از طبیعت را، که سرمایه‌داری زایندهٔ آن است، سخت به باد انتقاد می‌گرفت. نزد سوسیالیست‌هایی از قبیل ویلیام موریس، نویسندهٔ انگلیسی اواخر قرن نوزدهم، احیای نظامی مبتنی بر اجتماعات خودگردان که انسانها در هماهنگی با طبیعت زندگی‌کنند، نه به‌عنوان انگلهایی سربار آن، ضروری‌است.[۲۲]

### پیدایش زیست‌بوم‌گرایی از دههٔ ۱۹۶۰ تا امروز

به این ترتیب، جای زیست‌بوم‌گرایی در کجای طیف سیاسی است؟ جواب این پرسش اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ که زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژیِ انتظام‌یافته و خودبسنده رفته‌رفته از گرایشهای سیاسیِ رادیکال و اختیارگرای این دوره سر بر آورد روشن‌تر شد. جنبشهای چپ جدید که در ایالات متحده و اروپای غربی ظهور کردند در این زمینه اهمیت خاص داشتند. این جنبشها توجه خویش به تأثیرهای روشهای صنعتیِ جدید بر شرایط زندگیِ انسان را با انتقاد از مصنوعی‌بودنِ فرهنگ سرمایه‌داری و ناتوانیِ "نظام" در بر آوردنِ نیازهای اولیهٔ بشر درآمیختند. چپ جدید تباهیِ محیط طبیعی را برجسته کرد و مفهوم فرهنگِ بدیل[۲۳] را رواج داد، یعنی فضایی دور از ارزشهای سرمایه‌داری که بتوان زندگی تازه‌ای مبتنی بر اخلاقیات تعاونی در آن آغاز کرد. در دههٔ بعد، جنبش سبزها از مفهوم گریز از ضروریات زندگی صنعتیِ جدید و پروراندنِ زمینه‌ای خودکفاتر، روستایی‌تر و هماهنگ‌تر برای زندگی با دیگر انسانها و با طبیعت الهام گرفت.

22 E.P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, London, Merlin, 1977.

۲۳ counterculture، فرهنگ‌بدیل، یا شیوهٔ زندگیِ مغایر با فرهنگ متعارفِ سرمایه‌داری و مصرف‌گرای جوامع غربی به شیوهٔ رایج در دهه‌های بعد از جنگ جهانی دوم. عمدتاً و مشخصاً هیپی‌های دههٔ ۱۹۶۰. در دههٔ ۱۹۸۰، بخصوص در انگلیسیِ بریتانیایی، کلمهٔ alternative culture رفته‌رفته جای این اصطلاح را گرفت.ـم.

تنها چنین توجهاتی سبب نشد که عقاید محیط‌زیست‌گرایانه در دههٔ ۱۹۷۰ دوباره در دستور کارِ سیاسی گذاشته شود. طی این دهه، اطلاعاتی دربارهٔ خسارت وارده به محیط طبیعی نگرانی عمومی را، بخصوص در ایالات متحده، برانگیخت. انتشار کتاب پرفروش ریچل کارسون، *بهار خاموش*[۲۴] (۱۹۶۲) که خطرهای آفت‌کش‌ها و موادی شیمیایی را که برای برگ‌زدایی به کار می‌رود برای زنجیرهٔ مواد خوراکیِ انسان به روشنی نشان داد نشانگر آغاز توجه عمومی مردم آمریکای شمالیِ بعد از جنگ به محیط طبیعی بود. افزون بر این، یك رشته مطالعهٔ پر از خروش و عصبیت روی سطوح جمعیت تأثیری مشخص بر مباحث عمومی گذاشت، بخصوص کتاب جنجال برانگیز (وتا حدی نژادگرایانهٔ) پل ارلیش با عنوان بمب جمعیت[۲۵] (۱۹۶۸). با این همه، لحظهٔ مهم در تبدیل دلواپسیهای جور و واجور نسبت به مسائل محیط طبیعی به بحثی متمرکزتر دربارهٔ بدیلی برای جامعهٔ امروزی با انتشار *محدودیتهای رشد*[۲۶] (۱۹۷۲) پیش آمد. این کتاب ارزیابی‌ای است که با کمك کامپیوتر بر مخاطرات ادامهٔ سطح کنونیِ استفاده از منابع، رشد جمعیت و مصرف منابع تجدیدناشدنی، مانند گاز، زغال سنگ و نفت، برای بقای انسان انجام شده است. این مطالعه، به‌رغم ادعاهای احساساتی و روش مشکوکش، توجه بسیاری را به خود جلب کرد. با این گزارش که ظاهراً از ناحیهٔ مراجعی قابل احترام، که عبارت بودند از عده‌ای از صاحبان صنایع در ایتالیا، تهیه شده بود نیاز به ایستادن جلو رشد اقتصادی در دستور کار سیاسی قرار گرفت. برای برخی صاحبنظران، *محدودیتهای رشد* نشانهٔ تولد زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان دیدگاه ایدئولوژیك متمایز و مجزایی است. در دههٔ ۱۹۸۰ به این دید بدیع از چندین منبع توجه بسیار زیادی شد: موفقیت انتخاباتی حزبهای سبز در سراسر اروپای غربی و استرالیا؛ تلاشهای گروههای مدافع محیط زیست که دست به مبارزه و ترغیب قانونگذاران می‌زنند، بخصوص در آمریکا؛ جایگاه بالایی که در پی یك رشته فاجعهٔ زیست‌محیطی در نیمهٔ دههٔ ۱۹۸۰ به موضوعهای مربوط به محیط طبیعی داده شد؛ و ''سبز شدنِ''

24 Rachel Carson, *Silent Spring*.

25 Paul Ehrlich, *The Population Bomb*.

26 *Limits to Growth*

شماری از حزبهای سیاسی متداول در پاسخ به نگرانیِ فزایندهٔ رأی‌دهندگان دربارهٔ محیط زیست.

همهٔ این عوامل در مردمی‌کردنِ تفسیر متمایزی که سیاست سبز از فاجعه‌های زیست‌محیطی و موضوعهای مربوط به طبیعت به دست می‌دهد نقش داشته است. با این همه، مهم است که ظهور زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی را از این تحولات جدا کنیم. این ایدئولوژی طی دورهٔ "سبز شدنِ" زندگیِ سیاسی متداول، در دوران طفولیت بوده و در جوامع غربی تا حدی در حاشیه مانده است. بسیاری از حزبها و افرادی که به طرز فکر سبز گرایش دارند از آن جنبه‌ای که مورد نظر زیست‌بوم‌گرایی است سبز نیستند و در عوض به عقایدِ حفاظت از محیط زیست متمایل‌اند. علاوه بر این، رسوخ توجه به محیط زیست در رسانه‌ها، آموزش و عادات عمومی (مثلاً رشد گیاهخواری و آگاهی از حقوق حیوانات) در پاره‌ای جوامع غرب لزوماً ثابت نمی‌کند که زیست‌بوم‌گرایی نیروی در حال رشدی است که خوب فهمیده شده است. در واقع سبزها به تحولاتی از قبیل به بازار آمدن محصولات بی‌زیان برای طبیعت برای این همه مصرف‌کننده با سوءظن عمیق می‌نگرند و چنین روندی را، تا حدی با حالتی پارسایانه، اختراع تعمدیِ بازاری تازه زیر پوشش شیوهٔ زندگی بنا به مُدِ سبز و سبزبازی می‌دانند. این تمایلات هر محدودیتی هم که داشته باشد، نشان می‌دهد که دیدی مشخصاً محیط‌زیست‌گرایانه در چهارچوبی به مراتب مناسب‌تر از زمان دیگری برای آرمانهای آن عمل می‌کند و سبب می‌شود که ناپدیدشدنِ این دید از نظام سیاسی غرب نامحتمل شود.

## اصول زیست‌بوم‌گرایی

نقطه ثقل زیست‌بوم‌گرایی دو آرمان است. اول، همهٔ کسانی که در این دید شریکند در اعتقاد به انقلاب در رابطهٔ انسان و بقیهٔ طبیعت اتفاق نظر دارند. دوم، سبزها به بازبینیِ اساسی در زندگی اجتماعی و سیاسی انسانها اعتقاد دارند.

جوامع صنعتی نوین وابسته به بهره‌کشی از منابع طبیعی‌اند و انسانها را چه از نظر جغرافیایی و چه معنوی از طبیعت جدا کرده‌اند. تنها زمانی که انسانها حدی از "فروتنی" نسبت به محیط خویش و نسبت به کثرت انواع جانورانِ موجود بر

کرهٔ زمین را بیاموزند بار دیگر رابطه‌ای هماهنگ‌تر برقرار خواهد گشت. سبزها اصول رشد اقتصادی، تمرکز، دیوانسالاری و مادی‌گرایی را اساس دنیای صنعتیِ نوین می‌دانند و می‌گویند اصول جانشین باید به جوامع مابعدصنعتی نظم بدهد: قابلیّتِ دوام، فضایل سازمانهای محلی/کوچك مقیاس، محدود کردنِ سطح جمعیت، مسئولیت فردی و بیداریِ معنوی برای برقراریِ تماس دوباره بین انسان و طبیعت. پیامدهای این اصول عمیق خواهد بود.

پیش از ارزیابی مختصر آنها، باید تأکید کنیم که سبزها از این اصول تعابیری متفاوت به دست می‌دهند که مشخصهٔ برخوردهای متفاوت آنهاست. هر یك از این آرا، بسته به زمینهٔ ملی، نفوذ ایدئولوژیها و فرهنگ سیاسیِ رقیب، به گونه‌های متفاوتی فهمیده شده و درجهٔ تأکید بر آنها یکسان نبوده است. اما روی‌هم‌رفته، نموداری‌اند از دامنهٔ مضامینی که بحث زیست‌بوم‌گرایی در عصر ما حول آنها جریان دارد.

### قابلیتِ پایداری

سبزها اعتقاد دارند که بهره‌کشی از منابع جایگزینی‌ناپذیر درد مبتلابهِ نظامهایی صنعتی است که در دو قرن گذشته پیدا شده‌اند. الگوی توسعهٔ اقتصادی، که از جنگ جهانی دوم به این سو به دنیای ''توسعه‌نیافته'' صادر شده، دربرگیرندهٔ بی‌محابا بیرون کشیدنِ کانها و منابع طبیعی برای تغذیهٔ نظام تولیدیِ سیری‌ناپذیری است. این، به نوبهٔ خود، مواد آلودگی‌زا وارد جوّ می‌کند و سبب شماری مسائل محیط زیست می‌شود که حالا دیگر برای همه آشناست، مثلاً پدیدهٔ گرمای گلخانه‌ای و از میان‌رفتن لایهٔ اوزون.[۲۷] این نظام با ایجاد خواستهای کاذبی پا بر جا می‌ماند که تنها از طریق سطوح مصرفِ اسرافکارانه و نالازم ارضا می‌شود. بنابراین زیست‌بوم‌گرایی اصل بقا و قناعت را پیشنهاد می‌کند: یعنی انسانها را باید آموزش داد تا کمتر مصرف کنند و برای برآوردن نیازهای اولیهٔ خویش بیشتر و خودکفایانه‌تر تولید کنند. همزمان، نظام صنعتی را باید کنار گذاشت و نظامی تولیدی در مقیاس کوچك که چندین اجتماع خودمختار محلی

[27] E.G. Nisbet, *Leaving Eden: To Protect and Manage the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

آن را سر پا نگه‌دارند بر قرار کرد. به بیان دیگر، مجموعهٔ تازه‌ای از اخلاق اجتماعی و زیست‌محیطی باید بر اولویتِ ارزشهای اقتصادی غالب شود. این اعتقاد الهام‌بخشِ شماری از اقتصاددانان سبز گشته تا جلو محاسبات سنتیِ روند متداول اقتصادی بایستند و، مثلاً، بگویند وقتی نظام صنعتی منابع محیط طبیعی را منظماً نابود می‌کند، در تخمینهایی که برای تولید ناخالص ملی یك ملت معین می‌زنند هزینه‌های واقعی به حساب نمی‌آید.[۲۸]

مفهوم توسعهٔ اقتصادیِ قابل دوام نیز به این اعتقاد عمومیِ سبزها می‌انجامد که اگر قرار بر مقدم دانستنِ این اولویتها باشد باید رشد اقتصادی را معکوس کرد. در این مورد سبزها محکم جلو این اعتقاد می‌ایستند که رشد اقتصادی هدفی اساسی است، یعنی قولی که ایدئولوژیهای دیگر جملگی بر آنند. نزد سبزها، اقتصادِ "شرایط سکون" حول محور نیازهای اساسی انسان سازمان خواهد یافت و تابع منافع دسته‌جمعیِ اجتماع باقی خواهد ماند. چنین اقتصادی "در مرحلهٔ تولید، از مواد و انرژی در پائین‌ترین سطح ممکن بهره خواهد گرفت و در مرحلهٔ مصرف، کمترین مقدار ممکن آلودگی را ایجاد خواهد کرد".[۲۹] برای رفع گرفتاریهای موجود اقتصادی و نابرابریها نمی‌توان به رشد متعارف اقتصادی متکی بود. در واقع، نظریهٔ قابل‌دوام‌بودنْ توزیع عادلانه‌تر منابع را در دستور کار سیاسی قرار می‌دهد، چرا که توزیع منصفانه‌ترِ منابع در مرکز ارجحیتی است که سبزها برای اجتماعاتی خودبسنده که در آنها انسان بر حسب نیازهای اساسی‌اش زندگی می‌کند قائل‌اند. از این جنبه، سبزها در امور اجتماعی و اقتصادی رادیکال هستند. اما باید به بحث عناصر محافظه‌کارترِ این جنبش هم توجه کرد که می‌گویند منفعت خصوصی تعیین‌کنندهٔ رفتار انسانهاست، بخصوص در مواقع کمبود که گارِت هاردین اسم آن را "اخلاقِ قایق نجات"[۳۰] می‌گذارد.[۳۱]

28 See HRM The Princess of Wales, 'First Unshackle the Spirit: The Brundtland Speech, April 1992' in G. Prins, ed, *Threats Without Enemies: Facing Environmental Security*, London, Earthscan, 1993, 3-14.

29 Herman Delay, cited in Merchant, *Radical Ecology*, 37.

۳۰ یعنی از کشتی‌شکستگانی که در قایق نجات سوارند نمی‌توان انتظار داشت به اندازهٔ مواقع عادی سخاوتمند و به مایحتاج اولیه کم‌اعتنا باشند. ــم.

31 G. Hardin, 'Living in a Lifeboat', *Bioscience*, 24, 1974.

اینکه به بیان ملموس معنی این اعتقاد به قابلیت دوام چیست در میان جنبش سبزها بسیار جور واجور تعریف می‌شود. نزد بعضی زیست‌بوم‌گرایانِ بنیادگرا، مثلاً در آمریکای شمالی، دربرگیرندهٔ الگوی زندگیِ توام با قناعتی است که بخشی از بازگشت به جامعهٔ پیش از صنعت به شمار می‌آید. اما سبزهای دیگر می‌گویند قابلیت دوام، به معنی ترتیبی تازه برای اولویتهای جامعهٔ معاصر، به گونه‌ای است که نیازهای اصیل انسانْ مقدم بر خواستهای بیهوده باشد. در شرایطی که تنوعِ سلیقه‌ها و بروز آنها اصل مهمی است که به آدمیان فرصت می‌دهد کمبودهایشان را جبران کنند، موضوعِ خواستهای سطحی‌تر هم یکسره ملغیٰ نخواهد شد.

**کوچك زیباست**

این عبارت را نخستین بار اِرنْست شوماخر، اقتصاددان آمریکایی که شهرت دارد بودایی است، در کتابی پرخواننده که در دههٔ ۱۹۷۰ انتشار یافت به کار برد.[۳۲] شوماخر به نیاز به بازگشت به ابعادی "در مقیاسهای انسانی" اشاره کرد و فضایل اجتماعات انسانیِ کوچکتر و غیرمتمرکزتری که بتوان روابطی هماهنگ‌تر و ارضاکننده‌تر در آنها برقرار ساخت ستود. بسیاری از سبزها پشتیبان این نظرند و می‌گویند تولید باید در خدمت برآوردنِ نیازهای اصیل انسان باشد. بازگشت به "ابعاد انسانی" به فرهنگی دموکراتیك‌تر بر پایهٔ نظامی متشکل از اجتماعات غیرمتمرکز که تنها به میل خود وارد نظامهای بزرگتر سازماندهی و تنظیم شوند اجازهٔ رشد خواهد داد. منابع سیاسی و مذهبیِ گوناگون و بسیاری الهام‌بخش این نظر بودند. به طور خاص، آنارشیسم مصرّانه دست به تجربه با الگوهای زندگیِ دسته‌جمعیِ خودگردانی زده است که می‌تواند بدیلی باشد برای الگوی ادارهٔ "غیرمستقیم" دموکراسیِ نمایندهٔ عامه که در نظامهای پارلمانیِ غرب وجود دارد. نزدِ بسیاری سبزها، "کوچك زیباست" اصلی اساسی است که بر سازمان آیندهٔ جامعهٔ پساصنعتی حکمفرما خواهد بود.

حتی شماری از زیست‌بوم‌گرایانِ سیاسی نظر می‌دهند که این اعتقاد در اصل

32 Ernst Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, London, Blond and Briggs. 1973.

رادیکالِ *زیست‌ناحیه‌ای*[۳۳] به بهترین شکل بیان شده است. زیستْناحیه‌ای در اساس دربرگیرندهٔ این اعتقاد است که اجتماعات انسانی را باید در محدوده‌های طبیعی، توپوگرافیك و جغرافیایی جا داد، نه درون مرزهای مصنوعیِ ملت-دولت یا شهرها. بنابراین اجتماعات باید در درّه‌ها یا در زمینهایی که به‌طور طبیعی با رودخانه‌ها یا کوهها جدا می‌شوند سکنیٰ گزینند. این اجتماعات از نظر تولید و مصرف خود کفا خواهند بود و هماهنگ با ضرباهنگ طبیعت و بخصوص با خصوصیات کشاورزیِ زیست‌ناحیه عمل خواهند کرد.[۳۴] همهٔ سبزها در مخالفت با تمرکز تا این حد پیش نمی‌روند؛ بعضی از آنها که زیاد وارد معقولات نمی‌شوند می‌گویند به دلایلی عملی حدی از تمرکز و مقررات از بالا لازم خواهد بود. اصل مستتر در این حرف این است که ''کوچك زیباست''، هرجا که عملاً ممکن باشد.

### کاهش جمعیت بشر

در حالی که کاهش در سطح جمعیت یکی از اصول مهم سبزهاست، این موضوع در زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی یکی از عناصر بحث‌انگیز شده است. بیش از دو قرن است که منتقدانِ صنعتی‌شدن نگران رشد سریع جمعیت بشرند. مهمترین پیشگام نگرانیهای موجود در این باره، رابرت مالتوس، اقتصاددان انگلیسی اواخر قرن هجدهم، بود که پیش‌بینی کرد افزایش سطح جمعیت با وقوع قحطیهای ادواری و شیوع بیماری به‌طور طبیعی ''تصحیح'' خواهد شد و نتیجه می‌گرفت که جامعهٔ انسانی در محدوده‌های طبیعیِ دقیقی عمل می‌کند.[۳۵] طرفداران امروزی کنترل جمعیت در جنبش سبزها را کلاً نومالتوسی می‌خوانند. سبزها که از پیش‌بینی‌هایی دربارهٔ سطح جمعیت در سال ۲۰۰۰ متوحش شده‌اند مدافع کاهش در اندازهٔ جمعیت انسانند. چنین اعتقاداتی سبب جر و بحث‌های فراوانی گشته است. مفهوم ضمنیِ بعضی نوشته‌های سبزها، بخصوص در دههٔ

33 *bioregionalism*

34 See K. Sale, *Dwellers in the End: The Bioregional Vision*, San Fansicso, Calif., Sierra Club Books, 1985.

35 D. Winch, *Malthus*, Oxford, Oxford University Press, 1087.

۱۹۷۰، این بود که جهان عقب‌ماندهٔ سوم "مملو" از آدمهای نالازم است و در آن کشورها کاهش جمعیت باید از راه برنامه‌های عقیم‌سازی و آموزش استفاده از وسایل جلوگیری از بارداری انجام گیرد. برنامه‌ای مشابه در دههٔ ۱۹۷۰ در هند راه افتاد و بگومگوی بسیار برانگیخت. بتازگی هم در جنبش زیست‌بوم‌گرایی و هم از سوی نمایندگان آن کشورها از چنین آرایی انتقاد شده است. آنان با توجه به سطح بسیار بالاتر مصرف و آلودگی در غربِ توسعه‌یافته، نظر داده‌اند که کنترل جمعیت به همان اندازه در اروپای غربی و آمریکای شمالی مهم است که در آفریقا یا آسیا.

بین سبزها بر سر این اصل اختلاف نظر بسیار است. طرفداری از کاهش جمعیت به بعضی حزبهای سبز در انتخابات لطمه زده است. متخصصان رشد هم جلو تأکید بر گرفتاریهای ازدیاد جمعیت ایستاده‌اند و استدلال کرده‌اند که رشد سطح جمعیت در "دنیای سوم" نه علت ویرانی محیط زیست و نکبت اجتماعی، که معلول این عوامل است. در بسیاری کشورهاایجاد یك خانوادهٔ بزرگ استراتژی‌ای عقلانی و اقتصادی برای بالا بردن درآمد خانواده است و سبزها به‌جای پیشنهادکردنِ کاهش سطح جمعیت باید علیه نابرابریهای شدیدی که بین دنیای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته وجود دارد مبارزه کنند. به‌رغم این مباحث، وابستگی تاریخی میان خط‌مشی‌های سبزها و اعتقاد به کاهش جمعیت هنوز قوی است و در کنفرانس سران دربارهٔ کرهٔ زمین که در سال ۱۹۹۲ در شهر ریو دو ژانیرو تشکیل شد سبب شکافی عظیم بین کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته گشت.

### مسئولیت فردی

شعار "جهانی فکر کن، محلی عمل کن" به خوبی نمایانگر این بخش از نگرش سبز است. سیاست سبزها به‌نحوی ضمنی با این فرض مخالفت می‌کند که سیاست صِرفاً باید در سطح ملت‌ـدولت باشد. ختی در بطن تصور سبزها از بحران زیست‌محیطی، این اعتقاد نهفته است که تغییر در جهت بهبود در جبهه‌هایی متعدد و در سطوح مختلفِ رفتار اجتماعی اتفاق خواهد افتاد. روشن است که وضع قوانینی سختگیرانه برای محیط زیست در سطح بین‌المللی اهمیت

دارد؛ موضوعهایی مانند ورود گازهای سمی به داخل جو و صید تجارتیِ نهنگ نمی‌تواند در محدودهٔ مرزهای یك ملت-دولت حل شود. همزمان، سبزها پیشنهاد می‌کنند افراد را باید به‌عنوان عوامل مسئولانی که بتوانند دربارهٔ محیط زیستی که در آن زندگی می‌کنند و نظامی اجتماعی که از آن پشتیبانی می‌کنند دست به انتخابهای اخلاقیِ آگاهانه‌ای بزنند ''دوباره شارژ'' کرد.

به طور اخص، بسیاری سبزها به‌عنوان بخشی از فلسفهٔ دست رد زدن بر ارزشهای متعارف و مادی‌گرایانه، به غور در شیوه‌های متفاوت زندگی پرداخته‌اند تا پیشاپیش تصویری از اقتباسِ الگوهای قابل دوام‌تری برای زندگی داشته باشند. گسترش کشت و زرع به شیوهٔ ارگانیك،[۳۶] ایجاد مبادلات اقتصادی بدون پول در پاره‌ای نواحی و افزایش امکانهای انتخاب برای شیوه‌های زندگیِ سبزتر همه دالّ بر این هستند که مفهوم فرهنگ بدیل که در دههٔ ۱۹۶۰ پیدا شد همچنان در مرکز سیاست سبزهاست. در اینجاست که اعتقادات اخلاقیِ بسیاری از سبزها در امتناعشان از واردشدن در نظامهایی فاسد و زیانبار که اطرافشان را احاطه کرده است رخ می‌نماید. همزمان، چنین جنبشهایی بر این عقیدهٔ رادیکال، که بسیاری فمنیست‌ها در آن شریکند، تأکید می‌گذارند که سیاست در زندگی اجتماعیِ همه و در امور روزمره ساری و جاری است؛ برای مثال، هر انتخابی در زمینهٔ مصرف، حمل و نقل و آموزش، بر حسب این جنبه از تفکر سبزها، سیاسی شده‌است. با وجود این، تأکید بر سیاستِ ''شیوهٔ زندگی'' برای سبزها مسئله‌ساز بوده و پا پس کشیدن از قلمرو سیاستِ متعارف را تشویق کرده است. به‌رغم لایهٔ نازکی از گرایش به محیط زیست که حزبهای سیاسیِ متعارف از نیمهٔ دههٔ ۱۹۸۰ روی برنامه‌هایشان کشیده‌اند، ماهیت نظام صنعتیِ آلودگی‌زا و بهره‌کشانه کلاً دست نخورده مانده است. تغییر دادن اولویتهای این نظام متضمّن دگرگونیهای سیاسی عمیقی است. سبزها که از سازش کردن بر سر خلوص مکتب فکری خویش و درگیر شدن در دنیای آلوده و پیچیدهٔ سیاست به معنی متعارف اکراه دارند، به‌کندی متوجه این نکته شده‌اند. در حال حاضر توضیح‌دادن موضوعهای مربوط به محیط‌زیست‌در عرصهٔ‌عمومی معمولاً به سازمانهای متعارف‌ترِ طرفدار محیط زیست سپرده می‌شود که اغلب تنها برای یك موضوع واحد مبارزه

۳۶ با روشهایی عاری از مواد شیمیاییِ مصنوعی و دستکاری در چرخهٔ طبیعت.ـ م.

می‌کنند.[۳۷] علاوه بر این، امکان انتخاب بین سبکهای زندگی با یکی از غیرمتعارف‌ترین جنبه‌های سیاست سبزهای معاصر همراه بوده است: ستایشِ شماری ارزشهای معنوی، از فلسفهٔ تائوئیسم چینی گرفته تا عرفان عصر جدید.

**بیداریِ معنوی**

بسیاری از سبزها پایبند چنین اعتقاداتی نیستند و آنها را عناصری حاشیه‌ای در جناح سیاسیِ زیست‌بوم‌گرایی قلمداد می‌کنند. با وجود این، تأکید بر بیداریِ معنوی که بعضی سبزها با شرح و تفصیل بدان می‌پردازند منبعث از چندین عقیدهٔ اصلی در زیست‌بوم‌گرایی است، و مهمترین آنها همان طرز فکر بنیادی‌ای است که پیشتر در همین فصل ذکرش رفت. این عقیده هم که اغلب اعلام می‌شود جامعهٔ صنعتی قادر به برآوردن احتیاجات اساسیِ انسان نیست مشوّق روی آوردن به معنویت در درون جنبش است. به نظر سبزها، این نظام تنها با ایجاد خواستهای کاذب و یك رشته ارزشهای فاسد اخلاقی می‌تواند رضایت خاطر اتباعش را فراهم کند. بدین قرار، دستور کار اجتماعیِ این جوامع به گونه‌ای سر هم بندی شده که، مثلاً، به جای تدارك دیدن سیستم حمل و نقلی ارزان و عاری از آلودگی‌زایی، برای مالکیت شخصیِ نوع خاصی از اتومبیل قدر و منزلت قائل می‌شود. بنابراین، هر تجدید نظری اساسی در جامعهٔ نوین بستگی به دگرگونی‌ای ریشه‌ای در ''آگاهی'' از توانایی انسان و عمق ارتباط متقابل ما با طبیعت خواهد داشت. نقش جنبشهای معنویت‌گرای گوناگونی که در جنبش سبزها محبوبیت یافته‌اند، همانند مقبولیت مذهب در زمینه‌های دیگر، این است که مدام یادآور سنت اخلاقیِ عاری از آلودگی در تاریخ بشر و اشاره به عصری طلایی در ورای قید و بندهای دنیای حاضر است. شاید مهمترین اثری را که عقاید معنوی بر آرای سبزها گذاشته بتوان در تأثیر فلسفهٔ *گایا*[۳۸] در میان فعالان زیست‌بوم‌گرایی دید. نظریهٔ گایا (در یونانی به‌معنی زمین) را جیمز لاولاك،[۳۹]

۳۷ single-issue campaign، مبارزه بر سر موضوعی معین و محدود، مانند حفظ نسل نهنگ یا جلوگیری از گماشتن کودکان به کارهای سخت.ـ م.

38 *Gaia*

39 James Lovelock

دانشمندی انگلیسی که برای ناسا[۴۰] کار می‌کرد، در دههٔ ۱۹۷۰ بسط داد. بحث او این بود که بخش حاوی اکسیژنِ جوّ زمین سیستمی است خودتنظیم. این بدان معنی است که تنوع عظیم عناصر زنده و غیرذیروح در زندگیِ سیارهٔ ما به‌عنوان بخشی از یك وجود بزرگتر، یا نیروی زندگی، عمل می‌کند و همهٔ آنها را در تعادلی پیچیده نگه می‌دارد. در واقع، زندگی در تداوم بخشیدن به شرایطی که برای بقای خود آن لازم است نقشی فعال بازی می‌کند و سبب ایجاد تعادل لازم در توده‌های زمینی، هوا، اقیانوسها و گازهای موجود در جوّ می‌شود. اصول نگهدارندهٔ گایا، زمینِ زنده، شامل کلیت‌گرایی، یعنی اینکه هر عنصری به‌عنوان جزیی از کل با عنصر دیگر ارتباط دارد، و تعادل است، یعنی هر عنصری با عناصر دیگر در توازن باقی می‌ماند. این اصول مبانی برخورد سبزها به موضوعهای زیست‌محیطی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد.

این تز نه تنها بر برخورد بسیاری دانشمندان علوم طبیعی تأثیر گذاشته بلکه نزد سبزها به‌عنوان راهی برای پیوند دادنِ دعاوی "علمی" مبنی بر اینکه کل زندگی از طریق رابطه با محیط برقرار می‌ماند، و میل به کشف ارزشها و معانیِ بدیل برای جهانی که در آن زندگی می‌کنند، جاذبه یافته است. بعضی سبزها به این سمت رفته‌اند که اکنون خدایی دیگر را باید پرستید خود طبیعت را. بسیاری دیگر، احتمالاً اکثر آنها، با فلسفهٔ گایا متقاعد نشده‌اند، اما از گایا به‌عنوان استعاره‌ای برای تشویق تلقی کل‌گرایانه‌تری به طبیعت مثلاً روی آوردن به طبّ کل‌گرا و درك ارتباطهای متقابل و توازن بین عناصر مختلفی که انسانها تنها یك جزء آنند استقبال می‌کنند. در همان حال که گایا، همانند سنتهای معنوی و مذهبی دیگر، به‌عنوان راهی برای حفظ دیدی متفاوت از جهان اهمیت یافته، این عقاید در ساختنِ نظریهٔ سیاسیِ منسجمی بسیار به درد سبزها خورده است.

### انتقال به جامعهٔ سبز

زیست‌بوم‌گرایان این مضمون را، به‌طور اخص، زیاد نپرورانده‌اند. زیست‌بوم‌گرایی در همان حال که به انتقادی شدید از اَعمال و ارزشهای اجتماعیِ موجود

۴۰ National Aeronautics and Space Administration (NASA)، سازمان ملی هوانوردی و فضایی (آمریکا). م.

ادامه می‌دهد و طرفدار نیاز به ایجاد آینده‌ای پاکیزه‌تر و قابل دوام‌تر است، از جنبهٔ طرز انتقال از این جامعه به آن جامعه رهنمود چندانی به دست نمی‌دهد. اعتقاد به تحولِ معنویِ کلی و هواداری از روشهای زندگیِ متفاوت زیاد به سبزها و سازمانهای محیط زیستِ درگیر در دنیای آلوده و پیچیدهٔ کشمکشهای سیاسی کمك چندانی نکرده است. در این‌جا فقدان مجموعه‌ای از نظریات که شماری از سؤالهای اصلی را به هم پیوند بزنند آشکار است. سبزها چگونه قرار است با مراکز وسیع و پرنفوذ منافع مستقر، از قبیل شرکتهای چند ملیتی، طرف شوند؟ آیا سبزها برای راه‌اندازیِ جامعهٔ قابل دوام‌شان نیاز به دولت یا بازار خواهند داشت؟ آیا جنبش سبز نظر مشخص و متمایزی دربارهٔ دولت دارد؟ سبزها باید با چه کسی و در چه شرایطی ائتلاف کنند؟ تمام این سؤالها، و سؤالهای دیگر، بر حزبهای کوچك سبز که در انتخابات عقب می‌افتند فشار می‌آورد و نظریهٔ زیست‌بوم‌گرایی کمك زیادی به بهتر شدن جوابهایشان نکرده است. این بدان معنی نیست که نظریه‌پردازان سبزها از چنین سؤالهایی یکسره غافل مانده‌اند. همچنان که خواهیم دید، شماری نگرش رقیب برای به‌دست‌آوردنِ جایگاهی به‌عنوان منبع فکر و تأثیر سبزها تلاش کرده‌اند و مستقیماً بر بعضی از این موضوعها اثر گذاشته‌اند. اما این نقطه‌نظرها زمانی که در حیطهٔ سیاسی به کار گرفته شوند همچنان مسئله‌اند و از عهدهٔ ایجاد اتفاق‌نظر بین سبزها برنمی‌آیند. بنابراین، در بیان فلسفی، زیست‌بوم‌گرایی همچنان ایدئولوژیِ تکه پاره‌ای است گرفتار طرحْ‌پایه‌های رقیب.

## فلسفهٔ زیست‌بوم

### زیست‌بوم‌گراییِ عمقی

> زیست‌بوم‌گراییِ عمقی از حد دگرگونی تکنولوژی و سیاست فراتر می‌رود و به حد دگرگونی انسان می‌رسد. این نظریه با اتخاذ دیدی کلی‌گرا و جامع‌الاطراف، منکر حد و مرزی بین انسان و طبیعت است.
>
> گرُوِر فالی، در کتاب *بوم‌شناس*[۴۱]

41 Grover Foley, 'Deep Ecology and Subjectivity', *The Ecologist*, 18 (4-5), 1988, 199.

زیست‌بوم‌گراییِ عمقی، هم از نظر بینش فلسفی و هم از جنبهٔ ادعایش به فراهم آوردنِ هستهٔ ارزشیِ زیست‌بوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی، مهمترین این نقطه‌نظرهاست. نزد محیط‌زیست‌گرایانِ عمقی، زیست‌بوم‌گرایی دربرگیرندهٔ گسستی از همهٔ آن سنتهای فکری است که رفاه انسان را مهمتر از سرنوشت دیگر انواع و اندام‌واره‌ها می‌دانند. این سنتها که انسان را به حدی فراتر از دیگر انواع می‌رساند (دیدگاهی که به آن عنوان *انسان‌محوری*[42] داده‌اند) قادر به درک اهمیت زندگیِ هماهنگ با طبیعت و این ضرورت که انسانها اصول سازماندهی را عملاً از دنیای طبیعی بیاموزند و به کار بندند (دیدگاهی که آن را *زیست-بوم‌محوری*[43] نامیده‌اند) نیست. این غایت مطلوب در بطن آثار آرْن نائس،[44] مشهورترین و پرنفوذترین متفکر زیست‌بوم‌گراییِ عمقی، نهفته است. بحث نائس از دههٔ ۱۹۷۰ این بوده است که نگرانی برای محیط زیست منجر به دیدگاه فلسفی تازه‌ای می‌شود دربرگیرندهٔ چندین اصل که تحلیل انسان‌محور از آنها پرهیز کرده است. اول، "خود" فردی و توانایی ما برای آزادی بستگی به روندی از همذات‌شدن با نیروهای بیرونی، بخصوص با دنیای طبیعی، دارد که تا حد امکان گسترده است.

افزون بر این، دیدگاه زیست‌بوم‌محور متضمن به رسمیت‌شناختن این نکته است که شماری از انواع و اندام‌واره‌های مختلف در زندگی بر سطح زمین شریکند و همهٔ آنها واجد توانایی تکاملند. بنابراین انسانها تنها یکی از عناصر اجتماعی فضای زیستیِ بزرگتری‌اند و باید موقعیت خویش را کمتر به‌عنوان ارباب دنیا و بیشتر به‌عنوان شرکای همراه در این اجتماع بزرگتر بازاندیشی کنند. این اصلِ تساوی در عرصهٔ حیات حاوی چندین نتیجهٔ اخلاقی است. واضح‌تر از همه این است که انسانها را متعهد به حداقل دخالت ممکن در دنیای موجودات دیگر می‌کند، جز در مواردی که بقای نوع انسان در خطر باشد. به‌طور کلی، این اصل اخلاقی متضمن این مفهومِ بحث‌انگیز است که استدلالهای اخلاقی نه تنها در مورد انسانها و حیواناتْ بلکه در مورد دنیای بیروح هم می‌تواند مصداق داشته باشد.

42 anthropocentrism

43 ecocentrism

44 Arne Naess

در اینجا زیست‌بوم‌گراییِ عمقی به چند شاخه تقسیم می‌شود. برخی زیست‌بوم‌گرایان از فرصت بسط مفهومی مانند "حق" به طبیعت غیرذیروح استقبال می‌کنند، دیگران چنین استدلالی را به‌عنوان بحثی انسان‌محور رد می‌کنند. به نظر متفکران دستهٔ دوم، ما باید از حد انطباق هنجارهای انسانی بر طبیعت فراتر رویم و در نگرش خویش برای توان دانش و فکر بشر در فهم پیچیدگیِ عرصهٔ حیات که ما تنها جزئی کوچك از آنیم حد و حدودی قائل شویم. این نکته نائس و دیگر محیط‌زیست‌گرایانِ عمقی را به شکل دادن به اصلی جدید در دفاع از برابریِ در حیات رهنمون شد، یعنی مفهوم *ارزش ذاتی*. این اصل دربرگیرندهٔ شناخت این موضوع است که در هر نوع موجودی که روی زمین زیست می‌کند ارزشی عینی نهفته است ورای محاسبات اخلاقی خاصِ یکی از این انواع، که در این مورد انسان باشد. همچنان که شماری از مفسران نظر داده‌اند، روشن نیست که این مفهوم متضمن گسستی از انسان‌محوری باشد، بدیهی هم نیست که پرسشهایی پیچیده دربارهٔ تناقض بین انواع مختلف و حق کشتن اعضای انواع دیگر را بتوان با مفهوم ارزش ذاتی به‌راحتی پاسخ داد.[۴۵] مثلاً، بر سر اندام‌واره‌های ذاتاً مخرّب یا خطرناك برای دیگر انواع، مانند ویروس ایدز برای انسان، جر و بحث در گرفته است: آیا این ویروس ارزشی ذاتی دارد که ما باید در محاسبات اخلاقی‌مان بگنجانیم؟ از نظر سیاسی، نفوذ زیست‌بوم‌گراییِ عمقی در سالهای اخیر مدام بیشتر شده است، هرچند این عقیده همچنان در جنبش سبزها در اقلیّت است. در آمریکای شمالی الهام‌بخش گروهی پر سر و صدا با نام *اول زمین!*[۴۶] شده که در دهۀ ۱۹۸۰ به سبب توسل به عمل مستقیم علیه بهره‌برداری از منابع طبیعی در بیابان و مناطق حفاظت‌شده بر سر زبانها افتاد. گرچه اهداف این گروه تقریباً همواره عاری از خشونت است، منتقدانشان آنها را نتیجهٔ غیرقابل قبول و منطقیِ بیزاری از جامعهٔ بشری می‌دانند که به عقیدهٔ آنها در بطن

45 A. Dobson, 'Deep Ecology', *Cogito*, 3(1). 1989, 41-6; R. Attfield, 'Deep Ecology and Intrinsic Value: A Reply to Andrew Dobson', *Cogito*, 4(1), 1990, 61-6; and R. Sylvan, 'A Critic of Deep Ecology', *Radical Philosophy*, 40, 1985, 2-12, and 41, 1985, 10-22.

46 Earth First!

زیست‌بوم‌گراییِ عمقی وجود دارد. اعضای *اول زمین!* را متهم کرده‌اند که جانبدار آسیب‌رساندن به انسانها برای حفظ طبیعتند؛ بحثهای منتشر شده در نشریهٔ گروه را هم که با کمك‌رسانی به مردم اتیوپی طی قحطی نیمهٔ دههٔ ۱۹۸۰ مخالفت می‌کرد و می‌گفت ویروس ایدز نمایانگر انتقام طبیعت از ازدیاد بی‌حساب جمعیت بر کرهٔ زمین است با سر و صدای بسیار در جاهای دیگر نقل کردند. این بحثها در واقع کار اعضای تندرویی در حاشیهٔ گروه بود و در خود *اول زمین!* به‌سرعت به مقابله با آنها برخاستند. چنین تصویری از مردم‌ستیزانِ جنون‌زده بیشتر کاریکاتور است تا واقعیت. *اول زمین!*، به‌عنوان جناحی مبارز و اهل اقدام مستقیم و متشکل از ائتلاف بزرگ گروههای طرفدار حفظ محیط زیست، در آمریکا نفوذ و تأثیر داشته و از حمایت طیف سیاسی برخوردار شده است. مهم است که اقدام مستقیم آنها الهام‌بخش گروههایی در کشورهای دیگر شده است؛ مثلاً در بریتانیا در مبارزه برای سد کردنِ بزرگراهی که در تایفورد داون در دست احداث بود، شماری گروههای مشابه در سطح ملی برجسته شدند.

این مبارزترین و معاصرترین چهرهٔ زیست‌بوم‌گراییِ عمقی است. با وجود این، زیست‌بوم‌گراییِ عمقی همچنان در مورد مداخلاتِ متعارف‌تر و حتی اصلاً در مورد مبارزهٔ سیاسی دو دل است و سیاست را اساساً تناقضی میان دو دید می‌داند: انسان‌محوری در مقابل زیست‌بوم‌محوری. اما این تعبیر از عرصهٔ سیاست ساده‌انگارانه‌تر از آن است که بتواند به گروههای طرفدار حفظ زیست و حزبهای سبز کمك کند. مبانی پایه‌ایِ زیست‌بوم‌گرایی، همچنان که در این فصل تعریف شد، لزوماً وابسته به دیدی زیست‌بوم‌محورانه نیست. حتی همچنان که بعضی صاحب‌نظران اشاره کرده‌اند، شکل «ضعیفی» از انسان‌محوری ممکن است از نظر عقلی گریزناپذیر باشد.

**زیست‌بوم‌گراییِ اجتماعی**

مهمترین چالش فلسفی در برابر زیست‌بوم‌گراییِ عمقی از این مکتب فکریِ رقیب بر می‌خیزد. زیست‌بوم‌گرایانِ اجتماعی تأکید بر تقسیم انسان‌محوری/ـ زیست‌بوم‌محوری را که محرك زیست‌بوم‌گراییِ عمقی است رد می‌کنند.

زیست‌بوم‌گراییِ اجتماعی با الهام از ماری بوکچین،[47] نظریه‌پرداز آمریکایی که تحت تأثیر آنارشیسم است، بدیلی بجا و جذّاب به دست می‌دهد. بوکچین یکی از نخستین روشنفکران دههٔ ۱۹۶۰ بود که متوجه اهمیت محیط زیست به‌عنوان موضوعِ کلیدی در دنیای جدید شد. او در تعریف زیست‌بوم‌گراییِ اجتماعی از اصول ''طبیعیِ'' موازنه، کلیّت، خودانگیختگی و آزادی استفاده می‌کند. این اصول در بسیاری از جوامع اولیه به رسمیت شناخته شده بود اما گسترش سلسله مراتب و سلطهٔ منتج از مردسالاری، نقش فزایندهٔ ریش‌سفیدها، کمبود منابع و شیوعِ رفاه آنها را از میدان به در کرد.

بوکچین می‌گوید، بدین قرار، اینك مشخصهٔ جامعهٔ انسانی شیوه‌های رفتاری و طرز فکری مبتنی بر سلسله مراتب اجتماعی است که اغلب در دوگانگی، مثلاً بین جنبه‌های فکری و جسمی زندگی یا میان دلسوزی و منفعت طلبی، بروز می‌کند. از جنبهٔ فلسفی، بوکچین از عقیدهٔ هگل، فیلسوف آلمانی، استفاده می‌کند که می‌گوید حرکتی دیالکتیکی به جانب آزادی تام و تمام در بطن تاریخ نهفته است. آزادی، به نظر بوکچین، زمانی به دست خواهد آمد که پیشرفتهای فکری و فرهنگی همگام با آگاهی از محیط زیست باشد و برای الغای نابرابریهای انسانی به کار رود. این به معنی آشتی‌دادن انسانها با طبیعت خواهد بود. در این سناریو همهٔ اندام‌واره‌ها باید اجازه یابند به‌گونه‌ای خودانگیخته رشد کنند تا بتوانند از راههایی متنوع به وحدت هرچه بیشترِ آزادی انسانی و طبیعی کمك کنند. وحدت در عین تنوعِ نزد زیست‌بوم‌گرایانِ اجتماعی اصلی اساسی و دربرگیرندهٔ اعتقادشان به وابستگیِ متقابل زندگی انسان و طبیعتِ غیرذیروح است. زندگی انسان در شبکه‌ای پیچیده از وابستگی با دنیای طبیعی تکامل یافته است. انسانها تنها تا زمانی که برای میسرساختن تکامل طبیعی و متنوع اندام‌واره‌ها در اجتماع موجود در عرصهٔ حیات عمل می‌کنند ممکن است نقش ''مدیران'' روند طبیعی را بازی کنند.

از نظر سیاسی، زیست‌بوم‌گرایانِ اجتماعی به همان اندازه به الغای نابرابریهای انسانی از جهت طبقات، جنس و نژاد متعهدند که به جهت‌دادنِ دوباره‌ای به

47 Murray Bookchin

روابط انسان با طبیعت. تعجبی ندارد که نقطه‌نظرشان با آرای زیست‌بوم‌گرایانِ عمقی دچار تضادی شود که در سال ۱۹۸۷ به برخوردی مشهور بین بوکچین و منتقدانش در کنفرانس ملی سبزها در ماساچوست انجامید. نزد بوکچین، زیست‌بوم‌گراییِ عمقی با تمایل به پناه گرفتن در ''اکولالا''[۴۸]ی عرفانی (کلمه‌ای که خود بوکچین به کار می‌برد)، و گاه اکو-فمینیسم،[۴۹] نابرابریهای کنونی را کمرنگ جلوه می‌دهد و حتی امکان دارد آنها را تقویت کند. انتقاد او از زیست‌بوم‌گراییِ عمقی احتمالاً مشخص‌ترین کاری است که برای این مکتب انجام داده است؛ تمایل سیاسی خود او به نظامی متشکل از جوامعی غیرمتمرکز و شبه‌آنارشیستی همسان با بسیاری از غرایز سیاسیِ فعالانِ محیط زیست است.

### اکوفمینیسم و اکوسوسیالیسم

زیست‌بوم‌گرایی‌هایِ عمقی و اجتماعی تنها مواضع فلسفی‌ای نیستند که در تأثیرگذاری بر سبزها با هم رقابت می‌کنند. بعضی فمینیست‌ها که کوشیده‌اند آرای خویش را به یکی از بینشهای هوادار محیط زیست پیوند بزنند چشم‌انداز *اکوفمینیسم* را به وجود آورده‌اند. اینان بخصوص به ارتباط بین نابرابریِ جنسی و تسلط بر طبیعت علاقه‌مندند و ستایشگر نقش زنان به‌عنوان ''مادرانِ زمین'' اند. به‌نظر بسیاری از اکوفمینیست‌ها زنان به دو دلیل باید نقشی راهبر در جنبش سبزها بازی کنند. اول، زنان به سبب نقش زیست‌شناختی‌شان و موقعیت فرمانبردارانه‌ای که از نظر تاریخی داشته‌اند به طبیعت نزدیکتر از مردانند. این فمینیست‌ها می‌گویند تسلط بر زنان از نظر ارگانیك وابسته به تسلط بر طبیعت است، فمینیست‌ها باید تسلطِ مردان بر دنیای طبیعی را هم وارد تصورشان از پدرسالاری کنند، و بخصوص تجسمِ مکرر طبیعت در قالبی زنانه را به یاد می‌آورند. دوم، جنبش سبزها در بدگمانیِ نسبت به روندها و نهادهای دنیای سیاست متعارف با فمینیسم شریك است. اکوفمینیست‌ها می‌گویند برای زنان شرکت در حرکتهای عامهٔ مردم و جناح اقدام مستقیمِ جنبش سبزها به مراتب آسانتر خواهد بود. قابل

۴۸ ecolala (به سیاق blah-blah)، حرفهای انشاوار و توخالی دربارهٔ محیط زیست.ـ م.
49 eco-feminism

توجه است که برخی فمینیست‌ها در برابر این مکتب فکری احساس ناآرامی می‌کنند و بیم از آن دارند که نقش "مادر زمین" بیشتر یکی از همان نقشهایی باشد که نظام مردسالاری به‌کرّات به زنان واگذار کرده است تا رهایی از آن نقشها.

اکوفمینیسم به‌یقین جلو بسیاری از مفروضات زیست‌بوم‌گراییِ عمقی ایستاده است. و به همچنین در تلاش برای پیوند زدنِ عقاید سوسیالیستی با دیدگاهی زیست‌بوم‌گرایانه (*اکوسوسیالیسم*) سنتی دیرینه دارد. این موضوع در آثار شماری از متفکران معاصر و پرنفوذ اروپا، مانند آندره گورتس، رودولف بارو و ریموند ویلیامز،[۵۰] نویسندهٔ فقید انگلیسی، تکامل یافته است. این دیدگاه به شکلهای اساساً متفاوتی بیان شده، با این همه، اکوسوسیالیست‌ها با این نظر موافقند که سوسیالیسم نمی‌تواند برای جامعه‌ای پساسرمایه‌داری بینش ایدئولوژیك کافی فراهم کند. اکوسوسیالیسم با استفاده از بسیاری نگرشهای جنبش حفاظت از محیط زیست برنامه‌ای ارائه می‌دهد برای الغای نابرابری و پایان دادن به استثمار طبیعت از سوی انسان. این نویسندگان بیش از بسیاری سبزها متمایل به تحلیل جامعهٔ معاصر با روشی از نظر ایدئولوژیك هوشمندانه‌ترند و بخصوص از میراث غنیِ سنت مارکسیستی استفاده می‌کنند و از این رو آگاهیِ سبزها در باب جنبه‌های خاصی از جامعهٔ معاصر، از قبیل عملکرد روند کار در سرمایه‌داریِ پیشرفته، را بالا برده‌اند. مثلاً، گورتس با هواداری از الغای کار و نیاز به آزادکردنِ وقت افراد در دنیایی پساصنعتی به منظور رشد و تکامل شخصیت خویش بر طرز فکر چندین حزب سبز اثر گذاشته است.

همانند مورد اکوفمینیسم، این آرا نسبتاً بحث‌انگیز از کار در آمده است. اکوسوسیالیست‌ها با خصومتی از ناحیهٔ سوسیالیست‌هایی رو به رو شده‌اند که می‌گویند آنها آرای مارکسیستی و سوسیالیستی را با شتاب دور ریخته‌اند تا دنبال زیست‌بوم‌گرایی بروند. جناح سبزها نیز از آنها انتقاد کرده‌اند که اهداف سرخ و سبز را با هم در می‌آمیزند، در همان حال که به اعتقاد سوسیالیست‌ها مبنی بر اینکه آزادیِ انسان مقدم بر آزادیِ طبیعت است تداوم می‌بخشند. جالب است که بارو، یکی از متفکرانی که ذکرشان رفت، این تنشها را بیش از حد تحمل

[50] André Gorz, Rudolf Bahro, Rudolf Williams

دشوار می‌بیند و به‌سرعت از اکوسوسیالیسم به جانب نگرشی "عمیقاً سبز" رفته است. اما این آرا تأثیر مهمی بر فکر شخصیتهای اصلی در حزبهای چپ اروپا گذاشته‌اند و رفته‌رفته به عرصهٔ شکل‌گیریِ سیاسی راه یافته‌اند که، برای مثال، در سخن‌پردازیِ فزایندهٔ دربارهٔ محیط زیست در بیانیه‌های انتخاباتی حزب کارگر بریتانیا از سال ۱۹۸۳ هویداست.[۵۱]

## ارزیابیِ زیست‌بوم‌گرایی

بُعدِ فلسفیِ پشت این ایدئولوژی هنوز پر از ناهمخوانی است. زیست‌بوم‌گرایی فاقد هسته‌ای فلسفی است که بر آن اتفاق نظر باشد و نتوانسته است مجموعه‌ای روشن از نظریهٔ سیاسی به دست دهد. اما همچنان که دیدیم، شماری اصول سیاسی به‌عنوان موضوعهای مشخصاً مورد توجه این نقطه‌نظرِ ایدئولوژیك مطرح شده است. در عین اینکه نادرست است ادعا کنیم این اصول مبنای منسجمی برای یك ایدئولوژیِ قوام آمده به دست می‌دهد، به‌تدریج نگرشی خاص حول مضامینِ قابلیت تداوم یک سیاست، بازگشت به ابعاد انسانی، کاهش جمعیت، مسئولیت فردی و نقد ارزشهایی که جامعهٔ صنعتی جدید ستایشگر آنهاست پدید می‌آید.

با این همه، زیست‌بوم‌گرایی در راه بسط خویش گرفتار چندین مسئله است. به‌عنوان یك نگرش ایدئولوژیك مشخص زیر تأثیر سنتهای ایدئولوژیك دیگر بوده که برخی از آنها هنوز مدعیِ پاسخ‌دادن به مسائل محیط زیست هستند. بعضی صاحب‌نظران به این نتیجه رسیده‌اند که زیست‌بوم‌گرایی می‌تواند پرورندهٔ آرایی شود محافظه‌کارانه، اگر نگوییم فاشیستی، دربارهٔ ایجاد دوبارهٔ اجتماعاتی همگن به سبك عصر پیش از صنعت و مبرّا از تأثیر جهان‌وطنیِ زاییدهٔ شهرها. دیگران بر تشابه پندارهای آنارشیستی و سوسیالیستیِ قرن نوزدهم در باب اجتماعاتی خودگردان که در هماهنگی با طبیعت زندگی کند و بر علایق سبزهای معاصر انگشت می‌گذارند. زیست‌بوم‌گرایی در کدام سر قطب

51 M. Morrison, *The Greening of British Party Politics*, Manchester, Manchester University Press, 1992, 197-8.

سیاسی جا می‌گیرد؟ پاسخ این سؤال با توجه به ترکیب غریبِ آرای اختیارگرا و استبدادی که در نگرش محیطزیست‌گرا ریشه گرفته است دشوارتر می‌شود. همچنان که دیدیم، سبزها بشدت زیر تأثیر آرای فرهنگ بدیل دههٔ ۱۹۶۰ بودند و به آزادی فردی در بیان و خودمختاری معتقد شدند. همزمان، روشن است که تأکید برخی سبزها بر هماهنگیِ انسانی با طبیعت سببِ می‌گردد اهمیت تأمین ترتیبات اجتماعیِ منصفانه‌تر و عادلانه‌تری دست‌کم گرفته شود. بدین سان، بعضی سبزها آماده‌اند بر تأسیس ساختارهای اجتماعی و سیاسیِ سخت سلطه‌گرا به‌عنوان تنها وسیلهٔ تکامل جوامعی از نظر محیط زیستِ ایمن‌تر صحّه بگذارند. برای مثال، این نکته در برنامه‌ای که مجلهٔ انگلیسی ***اکولوژیست*** در سال ۱۹۷۲ با عنوان ***طرحی برای بقا***[52] برای نوسازیِ محیط زیست پیشنهاد کرد عیان بود. افزوده بر این، بدگمانی همچنان به جای خویش باقی است که محافل سبزها نظریه‌ای جدی برای انتقال از شرایط حاضر به جامعه‌ای قابل دوام در دست ندارند چون به‌طور ضمنی دنبال اتکا بر زورِ دولت برای اِعمال سیاستهای معقول و پایدار در زمینهٔ محیط زیست‌اند.

اینها برای زیست‌بوم‌گرایی مسائلی پیچیده و دشوار است. در این نگرش، هم میل به اختیارگرایی وجود دارد و هم سائقهٔ استبداد. اما می‌توان گفت که اعتقاد کلی به دگرگونیِ جوامع بشری که زیست‌بوم‌گرایی جویای آن است متضمن حرکت به جانب یك رشته ترتیبات اجتماعی است که به خودمختاری و آزادیِ بیشتر، و نه کمتر، می‌انجامد و دربرگیرندهٔ تنوع، نه همگن‌بودنِ صاف و ساده و سرکوبگرانه، است. نخستین اعتقاد عمومیِ نهفته در بطن زیست‌بوم‌گرایی شاهد این گفته است: نیاز به ایجاد انقلاب در روابط انسان با طبیعت همراه با انطباق آن اصولی بر جامعهٔ انسانی است که گفته می‌شود به طبیعت نظم می‌بخشد، اصولی مانند خودمختاری و تنوع. بدین قرار، سبزها می‌توانند استدلالهایی ایدئولوژیك مطرح کنند که تمایلات استبدادی‌تر را در درون جنبش به حاشیه براند یا بی‌اثر کند. در هر حال، ساختنِ مجموعه‌ای جدی از نظریات سیاسی در این راه بسیار به آنان کمك خواهد کرد.

52 *Blueprint for Susvival*

مسئلهٔ دومی که در زیست‌بوم‌گرایی به جای خود باقی می‌ماند از جنبهٔ تلقی آن نسبت به دنیای طبیعی است. توسل به قلمرو غیرانسانی در بطن این نگرش است. با وجود این، از سبزها انتقاد کرده‌اند که تلقّی‌شان ادای طبیعت را در می‌آورد (مثلاً، به‌عنوان کلیّتیِ هماهنگ) و گاه طبیعت را ”عاملی“ منسجم و خودمختار معرفی می‌کند که در تقابل با زندگی انسان است. این تلقّیِ شیء-پرستانه نسبت به عالم طبیعت در پاره‌ای عبارات سبزها از قبیل ”طبیعت به ما می‌آموزد که ...“ هویداست. منتقدانشان می‌گویند چنین طرز فکری زندگیِ انسان در عالم حیات را (که اصل اعتقادیِ زیست‌بوم‌گراییِ عمقی است) به حساب نمی‌آورد و این جنبه را که درك و شناخت ما (انسانها) از طبیعت از طریق شماری سنتها و مقولاتِ دیرینه پدید می‌آید از نظر دور می‌دارد. این سنتها از سنت علم مکانیستی که از عصر رنسانس تکامل یافت و ما را به دیدی از طبیعت به‌عنوان چیزی غیرعقلانی و خطرناك رهنمون می‌شود گرفته تا سنت روستایی را که می‌گوید طبیعت قلمرویی است بی‌آزار یا هماهنگ که در آن بُعدی معنوی برای زندگی برای انسان می‌توان ایجاد کرد در بر می‌گیرد. هراندازه هم از نظر جغرافیایی به طبیعت نزدیك شویم، تماس ما با آن از طریق چنین سنتهایی خواهد بود. اما سبزها تمایل به کم‌اهمیت جلوه‌دادنِ تواناییِ این واسطه‌ها در ایجاد رابطه بین ما و طبیعت دارند و به نحوی ساده‌بینانه می‌گویند ما می‌توانیم این ”موانع“ را به‌آسانی و با سرعت از میان برداریم و به دنیای طبیعت نزدیکتر شویم. منتقدان رادیکالی که تعبیر سبزها از محیط زیست را زیر سؤال می‌برند به تقویت این نکته کمك کرده‌اند. در مباحث امروزی، محیط زیست را خیلی راحت به معنی مناطق روستایی می‌گیرند. در نتیجه، زیست‌بوم‌گراییِ سیاسی در روشن‌کردن موضوعهای مبرمِ تباهیِ محیط زیستِ شهری کند حرکت کرده و نسبت به تعریفی دوباره از محیط زیست به‌عنوان تمامیّتی شامل موضوعهای اساسی، اقتصادی و اجتماعی از قبیل فقر، مسکن و شرایط اشتغال رغبتی نشان نداده است. یقیناً اگر سبزها بخواهند تعهد خویش به موضوعهای بنیادی و تغییرات سیاسی را جدی بگیرند، چنین موضوعهایی نیازمند نقطهٔ شروعی است برای تحلیل بحران محیط زیست که با آن رو به روییم، نه مکملی بر آن تحلیلها.

مسئلهٔ عمدهٔ سوم که در زیست‌بوم‌گرایی ادامه دارد مربوط به فقدان نظریه‌ای تکامل‌یافته پیرامون عاملی است که سبزها برای تغییر در نظر دارند. انقلاب سبز به دست چه کسی انجام خواهد شد؟ سبزها به این سؤال دو نوع پاسخ متفاوت داده‌اند. اولی پاسخ ساده و در عین حال پرمسئله‌ای است که موضوعهای مربوط به محیط زیست تأثیری جهانی دارند و بنابراین هرکس حامل بالقوهٔ پیام سبزهاست. به این ادعا چند ایراد می‌توان گرفت. تباهیِ محیط زیست بر همهٔ افراد جامعه به یك اندازه تأثیر نمی‌گذارد. چنین تفکر جهانشمولی حتی تفاوتهای واقعی در منافع و قدرت در جوامع کنونی غرب را نادیده می‌گیرد. از این رو، سبزها باید هویتهای مختلف اجتماعی و سیاسیِ زاییدهٔ جامعهٔ نوین را قبول کنند. جواب دوم به پرسش بالا مربوط به گروههای خاصی در جوامع صنعتی غرب است که ممکن است با آرای زیست‌بوم‌گرایی همدلیِ بیشتری نشان دهند. به‌طور خاص، دربارهٔ "طبقهٔ جدیدِ" متخصصانِ یقه‌سفید و کارمندان دولت که شماره و نفوذشان از دههٔ ۱۹۵۰ در بسیاری از کشورهای اروپای غربی رو به افزایش بوده در میان صاحبنظران دانشگاهی بحث پر شوری درگرفته است. گفته شده که در این طبقه انواع خاصی از سؤالهای سیاسی و اجتماعی انگیزه ایجاد می‌کند و به‌ویژه به موضوعهایی از قبیل کیفیت زندگی و وضع محیط زیست حساسیت نشان می‌دهد. اسم این نکته را سیاست "پسا مادی‌گرایی" گذاشته‌اند و طرحِ پایهٔ آن یادآور نام رونالد اینگلهارت است.

کاملاً پیداست که زیست‌بوم‌گرایی در میان این طبقه جاپایی یافته باشد و بخصوص برای اعضای جوانتر این گروه جذابیت دارد. اما سبزها از محدود کردن توجه خویش به یك طبقهٔ جامعهٔ جدید اکراه دارند، اول به این سبب که زیست‌بوم‌گراییِ سیاسی مدعیِ فراتر رفتن از حد تضادهای طبقاتیِ نهادی شده در جوامع صنعتی است؛ دوم، از این رو که تعهد به تغییرهای بنیادی در جامعهٔ انسانی را نمی‌توان تنها در مسیر خواستهای یك گروه انداخت. بخت این چشم‌انداز ایدئولوژیك به تواناییِ سبزها در ایجاد پایهٔ اجتماعی و انتخاباتیِ متنوع‌تری بستگی دارد، هدفی که بدان نائل خواهند شد فقط اگر آرمانهای جهانیِ زیست‌بوم‌گرایی را بتوان برای گروههای خاصی از جامعه جذّاب‌تر کرد.

## نتیجه‌گیری

زیست‌بوم‌گرایی همچنان برای بسیاری از مردم ایدئولوژی ناآشنایی است. بعضی افراد شکاك ادعا کرده‌اند اینها عقایدی است که اواخر دههٔ ۱۹۸۰ مُد شد و بعد هم از میان رفت؛ برخی دیگر منکر ایدئولوژی‌بودنِ زیست‌بوم‌گرایی‌اند. با این همه، می‌توان بر این نکته توافق کرد که ما شاهد شروع روندی آهسته از همگرایی هستیم که آرایی ناهمگون، نقطه‌نظرهای فلسفیِ پراکنده و تمایلات سیاسی مختلفی رفته‌رفته حول دستور کار ایدئولوژیك مشترکی گرد می‌آیند. این دستور کار دربرگیرندهٔ عقایدی است مبنی بر اینکه روابط انسان و طبیعت نیاز به تنظیم مجدد دارد و جامعهٔ انسانی، به نوبهٔ خود، باید از اساس دوباره سازمان یابد. همچنان که دیدیم، این اعتقاد شماری ارجحیّت‌های سیاسی در پی دارد. در این سطح ملموس‌تر، اتفاق نظر بسیار کمتر است. در مبحث زیست‌بوم‌گرایی مضمونهای مشخصی مانند قابلِ‌دوام‌بودنْ می‌توان یافت، گرچه معنی دقیق آنها هنوز روشن نیست و زمینهٔ را برای اختلافاتی اساسی در جنبش سبزها مهیّا می‌کند.

در این فصل گفته شد که مرحلهٔ بعدی تکاملِ زیست‌بوم‌گرایی در بیان مشخص و جزء‌به‌جزء مجموعه‌ای از آرای سیاسیِ واقع‌بینانه‌تر و منبعث از نگرش سبزهاست. این بخصوص با توجه به توزیع دوبارهٔ منابعی که سیاستهای سبزها و طرفداران محیط زیست به آنها نیاز دارند اهمیت می‌یابد. پیشنهاد برای بستن مالیات بر ایجاد گازهای دارای کربن و جریمه‌های مالی بر آلودگی‌زایی، که حزبهای سیاسیِ متداول به‌طور جدی در فکر آنها هستند، همراه با سؤالهایی دربارهٔ تخصیص عادلانهٔ منابع در جوامع معاصر است. توزیع دوباره و اساسی‌تر اقتصاد و منابع، که سیاست سبزها وابسته بدان است، تنها از راه تفویض اختیاراتی از جانب مردم به دست خواهد آمد که لازمهٔ آن بحث قویِ سیاسی و ایدئولوژیك است. در این زمینه سیاست سبزها هنوز نسبتاً ضعیف است. از این رو تکامل آتیِ اصول زیست‌بوم‌گرایی بر بخت دستیابی به جامعهٔ قابل دوامی که سبزها در رؤیای آنند تأثیر اساسی خواهد داشت.

# ۹

# فمینیسم

## ریك ویلفورد

من خودم هیچ گاه نتوانسته‌ام درست بفهمم فمینیسم یعنی چه. فقط می‌دانم هر وقت احساساتی را بیان می‌کنم که مرا از آدمی شل و ول یا یك روسپی متمایز می‌کند به من می‌گویند فمینیست.

رِبِکا وست[۱]

بسیار دشوار است عقایدی اساسی را مشخص کنیم که دست‌کم بعضی از کسانی که خودشان را فمینیست می‌دانند با آن مخالفت نکنند.

ویکی راندال[۲]

1 Rebecca West, 'Mr Chesterton in Hysterics: A Study in Prejudice', quoted in Maggie Humm, ed., *Feminism: A Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992, 43.

2 Vicky Randall, 'Feminism and Political Analysis', *Political Studies*, XXXIX, 3, 1991, 516.

## مسائلی در به دست‌دادنِ تعریف

کمتر کسی قبول دارد که معنی اصطلاحات "فمینیسم" و "فمینیست" بدیهی است. یکی از علایم این بلاتکلیفی، تمایل به استفاده از کلمهٔ فمینیسم*ها* برای نشان دادن تنوع دیدهایی است که فمینیست‌ها ابراز می‌کنند. علامت دیگر، ترجیح دادنِ تعریفی حداقل یا، به گفتهٔ روزالیند دِلمار، تعریفی پایه‌ای است:

> دست‌کم می‌توان گفت فمینیست کسی است که معتقد باشد زنان به دلیل جنسیت گرفتار تبعیض هستند، که نیازهایی مشخص دارند که نادیده و ارضا نشده می‌ماند، که لازمهٔ ارضای این نیازها تغییری اساسی در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است.

دِلمار نتیجه می‌گیرد: "از این حد که بگذریم، همه چیز ناگهان غامض‌تر می‌شود."[۳]

این بدان معنی نیست که فمینیست‌ها نمی‌توانند روی موضوعهای عامّ مورد علاقهٔ زنان با هم کار کنند، هرچند که خواهیم دید به موضوعهایی از قبیل دستمزد مساوی، تبعیض یا تقسیم کار در خانه از مواضعی متفاوت برخورد می‌کنند. علاوه بر این، پیچیدگی‌هایی که دِلمار به آنها اشاره می‌کند به خودی خود تازگی ندارد. فمینیست‌های "موج اول" در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، که عمدتاً به حق رأی برای زنان می‌پرداختند، بر سر این هم که گرفتاریهای زنان را چگونه باید اصلاح کرد و مسئولیت این گرفتاریها با کیست اختلاف نظر داشتند. اما در همان حال که تمامی ایدئولوژیها پیروانی جذب می‌کنند که بر سر راههای رسیدن به هدفی ظاهراً مشترك اختلاف نظر دارند روش انقلابی در مقابل روش اصلاحات اجتماعی، زیست‌بوم‌گرایانِ سبزِ تیره در مقابل سبزِ روشن، طرفداران ارگانیك حفظ محیط زیست در مقابل اختیارگرایان دامنهٔ اختلاف نظرهای کنونی در میان فمینیست‌های "موج دوم"، به گفتهٔ ویکی راندال، از "بحران هویت" چیزی کم ندارد.[۴]

3 Rosalind Delmar, 'What is Femininsm?', in Juliet Mitchell and Ann Oakley, eds., *What is Feminism?*, Oxford, Blackwell, 1986, 8.

4 Vicky Randall, 'Feminism and Political Analysis', 515.

این بلاتکلیفی را تا حد زیادی می‌توان با این واقعیت توضیح داد که فمینیسم در متن سنت مکتبهای فکریِ موجود یا تازه‌پا، چه لیبرالیسم، سوسیالیسم یا مارکسیسم، شکل گرفت. این موضوع دو نتیجه داشت. اول، فمینیست‌ها، به‌عنوان نمایندگان تفکر جدید و رادیکال، ناچار از جا باز کردن در هر یك از این سنتها بودند. دوم، در روند این جابازکردن، فمینیست‌ها با مقدمات اساسی و خاص هر یك از این "ایسم‌ها" همراه شدند. بدین قرار، خط جداکنندۀ فمینیست‌ها از یکدیگر ناشی از همراهیِ خودشان با یکی از این ایدئولوژیها بود. بنابراین جا دارد دربارۀ تکامل فمینیسم‌های مشخصاً لیبرالی، سوسیالیستی یا مارکسیستی بحث کنیم.

با وجود این، آرای فمینیستی صِرفاً مشتق از سایر نظریات نیست. فمینیست‌ها نه تنها با ایدئولوژیهای موجود به داد و ستد فکری پرداختند، بلکه آن ایدئولوژیها را استنطاق کردند. در این کار، شماری از مفروضات اصلیِ تکامل تفکر سیاسی از زمان افلاطون و ارسطو را زیر سؤال کشیدند که مهمترین‌شان "دوگانگیِ رایج" بود.[5]

به نظر فمینیست‌ها تاریخ تفکر سیاسی غرب آکنده از یك رشته "تقابلهای قطبی" است که به هر یك از آنها ارزشی مثبت یا منفی اعطا می‌شود.[6] از جمله دوگانگی‌های عمده اینها هستند: فرهنگ-طبیعت؛ عقل-عاطفه؛ عمومی-خصوصی؛ مذکر-مؤنث. ردیف اول این جفتها کنار هم گذاشته می‌شوند، طوری که مذکربودن همذات با فعالیت فرهنگی و عقل‌گرایی قلمداد می‌شود که هر دوی اینها در حوزۀ امور عمومی عمل می‌کنند. در مقابل، مؤنث‌بودن همراه با طبیعت، یعنی تولید مثل، و عاطفه است که به حیطۀ خصوصی خانه و خانواده تعلق دارد. افزون بر این، چنین همذات‌پنداری‌هایی نه به‌عنوان معادل یا همسنخ بلکه در سلسله مراتبی ساده‌انگارانه ارائه می‌شود: خصوصیات مذکر برتر و خصوصیات مؤنث فروتر است. بیشتر برنامۀ فمینیستی معطوف به برانداختن این دوگانگی‌هاست و از این روست که خصلتی مشخصاً برهم‌زننده می‌یابد.

5 Diana Coole, *Woman in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* , Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1988, 4.

6 Coole, ibid., 2.

اما این خصلتِ برهم‌زنندگی دو شکل متفاوت به خود می‌گیرد. بعضی فمینیست‌ها استراتژی مذکّرمحورانه[7]ای اتخاذ کرده‌اند که زنان را تشویق می‌کند صفاتی را برگزینند که به‌طور سنّتی به مردان نسبت داده شده است. کسانی دیگر نه در پی تقلید از مردان، که دنبال تجویزکردن راه‌حلی مذکر-مؤنث[8] رفته‌اند، یعنی صفاتی که به زنان و مردان نسبت داده می‌شود در هویت انسانیِ عام و فارغ از سلسله مراتبی درآمیزد. با وجود این، برخی دیگر کوشیده‌اند با اتخاذ استراتژیِ مؤنث‌محورانه[9]ای که به خصوصیات سنتیِ منتسب به زنان ارزش مثبت بدهد این قطب‌بندی‌ها را عوض کنند، در حالی که عده‌ای دیگر از فمینیست‌ها اصرار ورزیده‌اند زنان و مردان گرچه متفاوتند با هم مساوی‌اند و چنین تفاوتهایی را باید حُسن تلقی کرد؛ نه در پی انکار آنها برآمد و نه کوشید در هم ادغامشان کرد.

این استراتژیهای متفاوت تا حد بسیار زیادی زیر تأثیر اهمیتی‌اند که فمینیست‌ها برای جنسیت[10] و جنس،[11] در معانی جسمی یا فرهنگی، قائلند. بعضی فمینیست‌ها بر اولویت جنسیت از نظر زیست‌شناسی، یعنی تمایز بین نر و ماده، به‌عنوان توضیح‌دهندهٔ ستمی که بر زنان می‌رود تأکید دارند، به این معنی که تجربیات مشخصاً متفاوتِ زنان و مردان در تولید مثل تبدیل به انگیزه‌ای گشته برای تداوم نابرابریها بین دو جنس. از این دیدگاه، زنان همچنان زیر دست مردان خواهند ماند مگر اینکه این تجربه‌ها دگرگون شود. این نقطه‌نظر، همچنان که خواهیم دید، مشخصهٔ آنهایی است که به‌طور کلی "فمینیست‌های رادیکال" توصیف می‌شوند و عمدتاً به خط‌مشی‌های مربوط به جنسیت و تولید مثل توجه دارند.

تمرکز فمینیست‌های دیگر نه بر جنسیتِ زیست‌شناسانه بلکه بر شیوه‌های جوامع در ایجاد نقشهای مذکر و مؤنث است تا از این راه فرصتهایی را که در زندگی برای زنان و مردان پیش می‌آید توضیح دهند. در این‌جا تمرکز بر مفاهیم

7 androcentric (male-centred)

8 androgynous (male-female)

9 gynocentric (female-centred)

10 sex

11 gender

فرهنگیِ نقشهاست که کودکانِ هر دو جنس آنها را می‌آموزند و جامعه معتقد است برای زنان یا مردان مناسبت دارد. این تمایز بین اهمیت سیاسیِ جنیست و جنس مبنای بسیاری از مباحث بین فمینیست‌هاست. آنهایی که به اولی متمایلند اصرار دارند هویت اجتماعیِ یك زن با جنسیت او تعیین می‌شود، در حالی که دستهٔ دوم، با تأکید بر تفاوتهای القا شدهٔ فرهنگی، بر هویت منتج از جنس زن تکیه می‌کنند. درجهٔ اهمیتی که به متغیرهای جنسیت و جنس داده می‌شود، نوع درك جامعه از آنها و تأثیر متقابل‌شان بر یکدیگر عمیقاً بر این مسئله که آیا زنان را باید ذاتاً مساوی با مردان یا به‌طور بنیادی متفاوت از آنها دانست تأثیر می‌گذارد.

چیزی که می‌توان "مسئلهٔ مرد" توصیفش کرد هرچه بیشتر در مباحث فمینیسم برجسته شده است. برای نمونه، فمینیست‌هایی مردان را دشمن سازش‌ناپذیر زنان می‌دانند و در پیش‌گرفتنِ راهی جداگانه و خودمختارانه را برای برآوردن نیازهای زنان تجویز می‌کنند. از این نقطه‌نظر، مردان در زندگی زنان بکلی زائدند. برعکس، فمینیست‌هایی مردان را متحدانی بالقوه، اگر نه بالفعل، در مبارزه برای برابریِ اصیل بین دو جنس به حساب می‌آورند. اینان حمایت عملیِ مردان را نه تنها از نظر سیاسی به مصلحت می‌دانند، زیرا در حال حاضر انحصار قدرت سیاسی عملاً با مردان است، بلکه برای دستیابی به جامعه‌ای عادل ضروری می‌بینند. موضع اخیر، برخلاف اولی، به مردان هم اجازه می‌دهد که مدعیِ داشتنِ هویت فمینیستی شوند.

تصویرکردنِ مردان به‌عنوان نه دوست و نه دشمنِ زنان، گرچه موضوعِ تازه‌ای نیست، مایهٔ مباحثاتی دامنه‌دار بین فمینیست‌هاست. پیدایش فمینیست‌هایی رادیکال که برای توضیح‌دادن انقیاد زنان مفهوم پدرسالاری را دوباره زنده کردند بدین معنی بود که "مسئلهٔ مرد" همچنان اهمیت خواهد داشت.

## پدرسالاری

در رادیکال‌ترین شکل، پدرسالاری چیزی دانسته می‌شود بی‌زمان: مردان همواره در پی این بوده، هستند و همواره خواهند بود که بر زنان تسلط داشته باشند و از هر وسیله‌ای، چه منصفانه و چه ناشایست، برای رسیدن به این مقصود استفاده خواهند کرد. به علاوه، این تعریف گسترده، اِعمال قدرت مردانه را به

دنیاهای ”عمومی“ سیاست و کار محدود نمی‌کند: پدرسالاری چیزی قلمداد می‌شود که تا قلمرو ”خصوصیِ“ خانواده و حیطهٔ شخصیِ روابط جنسی هم ادامه می‌یابد. این عقیده به غالب‌بودنِ پدرسالاری سبب پیدایش عبارت ”شخصی هم سیاسی است“ گشت که بی‌حد و مرز بودنِ دامنهٔ پدر-سالاری را نشان می‌دهد.

در بیان ملایم‌تر، پدرسالاری به‌عنوان علامت اختصاریِ شرایطی که زنان نابرابری را، چه در عرصهٔ عمومی و چه در حیطهٔ خصوصی، تجربه می‌کنند به کار می‌رود. در این بیان ”ضعیف‌تر“، منظور از پدرسالاری ساختاری است اجتماعی و زاییدهٔ معانیِ مربوط به مذکر و مؤنث بودن. خلاصه کنیم، زاییدهٔ جنس است. در مقابل، تعبیر رادیکال‌تر از پدرسالاری متکی بر ذاتی بودنِ تفاوتهای زیست‌شناختی است و قائل به این است که مردان به‌طور طبیعی مایل به اِعمال قدرت خویش بر زنانند. در حالی که تعبیر اول، یعنی نقش متکی بر جنس، برای امکان تغییر در روابط زنان و مردان جا باز می‌گذارد، تعبیر دوم تلویحاً به معنی خصلتی دگرگونی‌ناپذیر در روابط دو جنس است: مردان علاقه‌ای، و شاید انتخابی، برای کم‌کردنِ کنترل خویش بر زنان ندارند. خوب که تا ته قضیه پیش برویم، این تعبیر از پدرسالاری، زنان را قربانیانِ صبورِ ستم مردان می‌داند، و از این رو سبب رنجش فمینیست‌های دیگری می‌شود که هم زنان را در جنبه‌ها و جهات فعالانه‌تری می‌بینند و هم تلاشهای مشترك زنان و مردان را برای فائق آمدن بر نابرابریهای فرهنگیِ بین دو جنس لازم می‌دانند.

یکی از نتایج دشمن قلمداد کردن مردان، عملاً به‌عنوان مسئلهٔ منحصر و واحدی که زنان در برابر دارند، این عقیده است که راه‌حل در خود زنان است. نمایندگان نظریهٔ سفت و سخت پنداشتنِ پدرسالاری عقیده دارند که زنان باید خود را از شرایط ستم‌کِشی آزاد کنند. از این نظر، وظیفهٔ فمینیسم تشویق زنان به شناخت این نکته است که آنان وحدتی عمقی و خواهرانگیِ بالقوه‌ای دارند که برای فائق‌آمدن بر زیردست بودنشان باید بالفعل شود.

مرکزیت پدرسالاری در بحث کنونی بر چندگانگیِ فمینیسم افزوده، اما موضوع یکسان‌بودن/متفاوت‌بودن که بدان می‌پردازد در سراسر تاریخچهٔ آن منعکس است.

## تنوع تاریخی

موضوع چندگانگی به موج دوم فمینیسم محدود نمی‌شود. حتی خود حرف زدن از موج دوم تلویحاً یعنی موج اولی از فمینیسم وجود داشته که متمایز از موجی است که در دهۀ ۱۹۶۰ شتاب گرفت. از نظر تاریخی، تکامل جنبش فمینیسم خیلی راحت به دو مرحلۀ اصلی تقسیم می‌شود: اولی از اوایل قرن نوزدهم تا اندك زمانی بعد از جنگ اول جهانی، و دومی از اوایل و نیمۀ دهۀ ۱۹۶۰ تا عصر حاضر.

این استعارۀ موجها نمایانگر جذر و مدهایی در جنبش فمینیسم است و تلویحاً می‌رساند که عمدتاً با فعالیتهایی سازمان‌یافته در جهت دستیابی به برابری برای زنان همراه بوده است. با وجود این، آرای فمینیستی پیش از پیدایش جنبشهای اجتماعی و سیاسی هم وجود داشت که به تبلیغ و تهییج برای ایجاد تغییر می‌پرداختند. دشوار بتوان به لحظۀ مشخصی اشاره کرد که هر یك از دو موج پیدا شد. گرچه اصطلاحات "فمینیستی-فمینیسم" تا اواخر قرن نوزدهم وارد واژگان زبان نشده بود، مورّخان عقاید فمینیستی، برای مثال، نوشته‌هایی از زنان دربارۀ حقوق زنان یافته‌اند که به قرن چهاردهم برمی‌گردد، در حالی که مری آستل (۱۶۶۶-۱۷۳۱) در این اواخر "یکی از نخستین" و، در جایی دیگر، "نخستین فمینیست انگلیسی" قلمداد شده است.[۱۲]

آستل که محافظه‌کار و سلطنت‌طلب بود، نه از شمول حقوق سیاسی به زنان هواداری می‌کرد و نه حتی به اکثریت مردان، بلکه بر ظرفیت زنان برای تفکر منطقی تأکید داشت، تفکری که توجه به زیبا و زنانه‌بودن به‌منظور پیدا کردن شوهر آن را از رشد بازداشته است. آستل زنان را اندرز می‌داد که از ازدواج بپرهیزند، ذهنشان را پرورش دهند و از زندگیِ عاری از وابستگی به مردان لذت ببرند، رشته تجویزهایی که، به نظر والری برایسون، پیش‌درآمد شماری از عقاید اصلی فمینیسم رادیکال عصر ماست.[۱۳]

12 Ruth Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, London, 1986; Bridget Hill, *The First English Feminist: Reflections Upon Marriage and Other Writings by Mary Astell*, Aldershot, 1986.

13 Valerie Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction*, Basingstoke,

افزون بر صدایِ تا حدی منزویِ فردی مانند آستل، دیرپاییِ آرای فمینیستی را می‌توان در همراه بودنش با فعالیتهای سازمان‌یافته در جهت تأمین حقوق برابر برای زنان دانست. برای مثال، ریشه‌های فمینیسم به‌عنوان یك جنبش را علی‌ـ الظاهر می‌توان به ایجاد باشگاههای زنان طی انقلاب فرانسه، یا به فعالیتهای زنانِ درگیر در جنبش الغای بردگی و مبارزه با مشروبات الکلی در قرن نوزدهم رساند. در مورد الغای بردگی، این فعالیت به میتینگ سِنِکا فالز در ژوئیهٔ ۱۸۴۸ و انتشار «اعلامیهٔ تصمیمات و احساسات»[۱۴] انجامید که بند اول آن ادامهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر بود: "ما معتقدیم این حقایق بدیهی‌اند: که تمام مردان **و زنان** مساوی خلق شده‌اند." این بیانیه را معمولاً عامل شتاب‌دهنده به پیدایش جنبش حق رأی برای زنان می‌دانند که در صدر دستور کارِ فمینیست‌های موج اول بود.

در این‌جا اصرار بر این نیست که برای هر فرد، حادثه یا متنی می‌توان ادعای حق تقدم بر دیگری قائل بود، بلکه طرح این نکته است که مشخصهٔ تاریخچهٔ آرا و فعالیتهای فمینیستی نه پیشرفت ملایم و مداوم، که جهش‌های ناگهانی است. دربارهٔ پیدایش فمینیسم موج دوم اگر بتوان حرفی زد این است که مشخص کردن زمان و نحوهٔ شکل‌گیری آن حتی مشکل‌تر است، بیش از هر چیز به این دلیل که بخش عمدهٔ فعالیتهای اولیه در محیطهایی غیررسمی صورت می‌گرفت که زنان به همان اندازه، و شاید بیشتر، درگیر جلسات "ارتقای آگاهی" بودند تا جلسات علنی و مشهودِ عمومی.[۱۵] ماهیتِ تا حدی درهم و برهم خود این جلسات به رشد اختلافها و تفاوتهایی کمك کرد که همواره مشخصهٔ برنامهٔ فمینیسم بوده است. در همان حال که نادرست است بگوییم فمینیست‌های پیشین تنها به حق رأی توجه داشتند، در دستور کار فمینیست‌های عصر جدید موضوعهای گسترده‌تری دیده می‌شود. به‌طور خاص، اولویتی که به خط‌مشی مبتنی بر جنسیت طبیعی داده می‌شود به تقسیم‌بندی‌های درون جنبش زنان افزوده است.

→ Macmillan, 1992, 11ff.

14 Declaration of Resolutions and Sentiments

15 Leslie Tanner, ed., *Voices From Women's Liberation*, New York, Signet, 1971, 231-54.

## حق رأی: وحدتی شکننده

تاریخ به دست‌آمدن حق رأی برای زنان از کشور تا کشور متفاوت است، گرچه سال ۱۹۲۰، یعنی زمانی که زنان ایالات متحدهٔ امریکا بر پایهٔ متمم نوزدهم قانون اساسی صاحب حق رأی در مجالس ملی شدند، معمولاً اوج موج اول فمینیسم به حساب می‌آید. میراث آن موفقیت، که زنان تمام نژادها و مذاهب، جوان و پیر، فقیر و غنی را شامل می‌شد، وحدتی آشکار به فمینیسم داد. به‌نظر می‌رسد که در این موفقیت درسی عینی از ظرفیت زنان برای دست‌زدن به عمل با همبستگیِ خواهرانه در جهت هدفی مشترك وجود داشته باشد. درست است که جنبش حق رأی بسیاری از زنان، و بعضی مردان، را در عملی مشترك گرد هم آورد، اما از تنشهایی نهفته در زیر سطح ظاهر هم خبر می‌داد. انگیزه‌ها و تاکتیکهای مبارزه متفاوت بود، تا آن حد که کسانی بین فمینیست‌های طرفدار حقوق مساوی و فمینیست‌های پیرو کلیسا فرق می‌گذاشتند.[۱۶]

آنچه این فمینیست‌ها را از هم مجزا می‌کرد دقیقاً این مسئله بود که آیا در موضوعهای مربوط به خط‌مشی عمومی باید زنان را مساوی با مردان یا متفاوت از آنها به حساب آورْد. فمینیست‌های طرفدار حقوق مساوی، با الهام از مکتب فکریِ حقوق طبیعی، اصرار داشتند که زنان را باید از نظر انسانی، و نه جنسی، بشر به حساب آورد چرا که آنان نیز به اندازهٔ مردان قادر به هدایت خویش با نیروی عقل هستند. انطباق چنین آرایی بر زنان را نخستین بار مری وُلستون کرافت (۱۷۵۹ـ۱۷۹۷) در *دفاع از حقانیت حقوق زنان*[۱۷] (۱۷۹۲) باب کرد. وُلستون‌کرافت با الهام از اصول عصر روشنگری خواست خویش به افراد آزاد و مستقل تلقی‌کردنِ زنان را بر پایهٔ این مقدمه گذاشت که ذهن فاقد جنسیت است: مخالفان حقوق مدنی برای زنان، در عمل، منکر این بودند که زنان از همان ظرفیتی برای تفکر عقلی برخوردارند که مردان.

بذر بحثِ ”یکسان‌بودن“ که بعدها دستمایهٔ بسیاری از نخستین هواداران حق رأی برای زنان شد در همین جا نهفته است. اما وُلستون‌کرافت صرف نظر از

16 Olive Banks, *Faces of Feminism*, Oxford, Martin Robertson, 1981.

17 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*.

یک اشارهٔ تمسخرآمیز ــ ''زنان به‌جای اینکه خودسرانه بر آنها حکومت کنند و هیچ سهم مستقیمی در مشورتهای دولت به آنها ندهند باید نماینده داشته باشند''ــ در مورد مسئلهٔ حق رأی برای زنان حرفی نزد. با وجود این، فمینیست‌های مدافع حقوق مساوی در بریتانیا و آمریکا به‌سرعت دنبال عقاید او را گرفتند و کتابش ''انجیل'' نخستین جنبش حق رأی شد.

سنت تساویِ حقوق فمینیسم هوادار رفع موانع قانونی در راه خودمختاری زنان به‌عنوان فرد و، از این رو، پایان‌دادن به وابستگی به مردان و فرمانبرداریِ پیامد آن بود. مبارزات قرن نوزدهم برای اصلاح قوانین طلاق، تأمین حقوق مالکیت برای زنانِ مزدوج و گشودن درِ مؤسسات آموزشی و حرفه‌ای به روی زنان، و نیز موضوع حق رأی، نمایانگر پیگیریِ برابریِ دو جنس بود. در عمل، در پافشاری بر حذف قید و بندهای قانونیِ از سر راه زنان، حقوقی را که به مردان داده شده بود ملاك عمل می‌گرفتند: شهروند مذکر نمونهٔ حقوقی شد که باید به زنان داده شود.

در روزگار اخیر، بعضی فمینیست‌ها این نظر را که مردان باید معیار زنان باشند به‌مسخره می‌گیرند و این حرف را به‌معنی انکار وجود مشخص و متمایز زنان می‌دانند. اما پیش از این، هم قبل و هم اندك زمانی پس از برقراری حق رأی برای زنان، ''فمینیست‌های انجیلی'' بر این عقیده بودند که بر یکسان بودن تأکید نورزند بلکه از تفاوتهای دو جنس استقبال کنند.

جریان عقاید نه رادیکال و نه لیبرال بلکه از نظر اجتماعی محافظه‌کارانه بود. این زنان، همراه با تلاشهایی برای بازآموزی روسپیان و تبلیغ پرهیز از مشروبات الکلی، خود را نمونه‌های فضایل مشخصاً زنانه‌ای می‌دیدند که منبعث از نقششان به‌عنوان همسر و مادر است. بدین قرار، در حالی که مردان اهل رقابت به حساب می‌آیند، زنان اهل همکاری، ملایم و صلحجو و نه پرخاشگر و تندخو، ایثارگر و نه خودخواه، و، شاید مشخص‌تر از همه، از نظر اخلاقی از مردان برتر پنداشته می‌شدند. دعوی چنین تفاوتهایی توجیه‌کنندهٔ دادن حق رأی به زنان نه از جنبهٔ حقوق مساوی، بلکه بر مبنای این عقیده بود که این کیفیات طبیعی، به سبب ایجاد موازنه‌ای اصلاحی برای تندروی‌های مردان، تقویت‌کنندهٔ عرصهٔ سیاست خواهد بود.

در سراسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، همزیستیِ آرای تساوی حقوق و فمینیست‌های انجیلی، در همان حال که از نظر منطقی با آن مخالفت می‌شد، مانع نگشت که پیروان این دو نحله برای مبارزه در راه حق رأی با هم درآمیزند. اما در نتیجهٔ پیامدهای فوریِ حق رأی برای زنان هم در آمریکا و هم در بریتانیا، دیگر نمی‌شد تنش بین انواع فمینیسم را مهار کرد.

در آمریکا «جنبش متمم تساوی حقوق»،[18] به رهبری «حزب ملی زنان»، ائتلافی استراتژیک را که برای پیگیری حق رأی ایجاد شده بود از هم گسست. جنبش تساوی حقوق می‌کوشید از راه تهیهٔ متممی برای قانون اساسی تمام نابرابریهای قانونی بین زنان و مردان را، از جمله قوانینی که از زنان حمایت خاص می‌کرد، بخصوص در زمینهٔ اشتغال، از میان بردارد. فمینیست‌های انجیلی پس از نبردی سخت برای وضع قوانینی به منظور جلوگیری از استثمار زنان (و کودکان)، به دفاع از نیازهای خاص زنان و خصایل ملازمِ مادربودن که زنان را از مردان متمایز می‌کرد شتافتند.

در بریتانیا طی دههٔ ۱۹۲۰ مبارزه‌ای به رهبری زنانی که خود را ”فمینیست‌های جدید“ می‌خواندند برای برقراری اعانه به خانواده‌ها، که به جای شوهر به زن پرداخت شود، فمینیست‌های طرفدار تساوی حقوق یا ”قدیمی“ را رنجاند، چون فرض را بر این می‌گذاشت که نقش مادرانه سبب می‌شود زنان در خانه مستقر شوند. در حالی که فمینیست‌های طرفدار تساویِ حقوق در پی چالش با عقاید متعارف دربارهٔ تقسیم کار در خانه بر مبنای جنسیت بر می‌آمدند، آنهایی که هرچه بیشتر طرفدار بیمه‌های اجتماعی برای زنانِ مزدوج بودند بر ازدواج و مادرشدن به‌عنوان وسیله‌ای برای به کمال رسیدنِ زنان صحه می‌گذاشتند. یك فمینیست که خود را ”قدیمی“ می‌خواند این تمایز را چنین بیان می‌کرد: ”‘فمینیسم جدید‘ بر اهمیت ‘نقطه‌نظر زنان‘ تأکید می‌کند، ‘فمینیسم قدیم‘ معتقد به تقدم اهمیت انسان است.“[19] آن تمایز بین ”یکسان‌بودن“، یعنی انسان بودنِ زنان در ماهیت، و ”تفاوت“، یعنی نقطه‌نظر

18 Equal Rights Amendment

19 Quoted in Maggie Humm, ed., *Feminism: A Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992, 43.

زنان، که در پیگیریِ حق رأی با هم تطابق داده شده بود وحدت شکننده‌ای را که بر سر حق رأی ایجاد شده بود از هم گسیخت.

ریشه‌های چنین تمایزی، همچنان که پیشتر گفتیم، نسبتاً طولانی‌اند و می‌توان با بحثی مختصر در باب پیدایش آرای جدید فمینیستی آنها را نشان داد.

## فمینیسم لیبرالِ اولیه

همچنان که اشاره شد، کتاب *دفاع* وُلستون‌کرافت یکی از نخستین درخواست‌ها برای تساوی حقوق زنان بود. او بر توانایی عامّ زنان برای تفکر معقول تأکید می‌کرد و خواهان فرصتهای تحصیلیِ مساوی به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی زنان به استقلال شد. زمانی که زنان از آموزشهای یکسانی برخوردار شوند، افرادی که قادر به انجام وظایف خویش در چهارچوب روابطی همقطارانه‌اند می‌توانند از روی عقل به ازدواج مبادرت ورزند. چنین وصلتی بخصوص در بین طبقهٔ متوسط که روی سخنش با آن بود جای الگوی عام ازدواج را که در آن زنانی "عاطفی" فکرشان به سبب تربیت‌شدن برای دست‌نشاندگی در خانه پرورش می‌یابد و دنبال امنیت و وابستگیِ برده‌وار به مردانی "صاحب‌عقل" می‌گردند خواهد گرفت.

این بحث وُلستون‌کرافت پیش‌درآمدی بود بر درك خصایل نقشهای مبتنی بر جنسیتی که برای مردان و زنان مناسب تشخیص داده می‌شد. او با این کار مؤنث بودن به‌عنوان خصوصیتی طبیعی را رد می‌کرد و تأکید داشت که چنین چیزی مصنوعی و ساختهٔ دست مردان و در جهت منافع خود آنهاست و به گونه‌ای ساخته و پرداخته شده که انسان‌بودنِ ماهویِ زنان انکار شود. وُلستون‌کرافت در زدنِ پنبهٔ خصلت تأنیث نظرش به نویسندهٔ همعصرش ژان ژاك روسو (۱۷۱۲-۷۸) بود.

روسو در جزوهٔ آموزشی‌اش، *امیل*، از تفاوتهای بین دو جنس دفاع می‌کرد و این عقیده سبب می‌شد که زنان را محکوم به وابستگیِ طبیعی به مردان بداند. زنان در تصویر روسو فاقد خصوصیات شهروندی‌اند، یعنی خصوصیاتی مانند عقل، نیرو و خودمختاری که بنا به استدلال او طبیعتاً مردانه‌اند. از سوی دیگر،

مساوات قرار گیرد، استعدادهای بیشتری در دسترس خواهد بود و پیشرفت معنوی سریع‌تر حاصل خواهد شد: در نتیجه، مجموع نیکبختیِ بشر فزونی خواهد گرفت.

میل با در نظر گرفتن این امکان که زنان مزدوج بتوانند شغلی به دست آورند، این را سرنوشت تنها زنانی "استثنایی" می‌دانست. از نظر او مهمتر این بود که زنان تا آن حد آموزش ببینند که بتوانند، و نه ناچار باشند، دنبال کاری بیرون از محیط زناشویی بگردند. او هم مانند وُلستون‌کرافت پیش‌بینی می‌کرد زنان مزدوج وظایف همسری و مادری را ترجیح دهند. اما هریت تیلور نظراتی کاملاً متفاوت داشت. زنان را، چه مجرد و چه شوهردار، با قاطعیت تشویق می‌کرد که نه تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای استقلال مالی بلکه، مهمتر از آن، برای استقلال روانی دنبال کار کردن بروند زیرا کارکردن عزت نفس را قوت می‌بخشد و مشارکت اصیل و مساوی بین زن و شوهر را تسهیل می‌کند.

تیلور گرچه عقایدش در این زمینه پیشرفته‌تر از میل بود، او هم، مانند میل و پیش از او وُلستون‌کرافت، بر اساس یك رشته مفروضات بی‌تأمل در باب تقسیم کار بر اساس جنسیت پیش می‌رفت. هیچ یك از آنها پیشنهادی برای توزیع منصفانهٔ وظایف خانگی مطرح نکرد، با این فرض که سرپرستی ادارهٔ خانه با زن است. حتی تیلور، که طرفدار حق اشتغال برای زنان بود، فرضش این بود که زن و مادری که کار می‌کند شغلش را هم با همان تردستیِ امور خانگی راه می‌اندازد. در این‌جا با فرض مسئله‌دار دیگری در هر سه فمینیست لیبرال اولیه رو به روییم. آنان مسلم می‌پنداشتند که زنانِ مخاطب‌شان، یعنی اعضای طبقهٔ متوسط، خدمتکارانی از طبقهٔ کارگر در اختیار دارند که کارهای پرزحمت خانه با آنهاست.

این چشم‌انداز مشترك منعکس‌کنندهٔ تقسیمات طبقاتیِ موجود بین زنان و، به این ترتیب، نمایانگر تصوری خاص و نه عام از رهایی زنان بود. علاوه بر این، هیچ یك از آنها قبول نداشت که ممکن است عللی ساختاری برای ستم بر زنان با ریشه‌هایی در مبانی اقتصادیِ سرمایه‌داری در آغاز تکوین و توسعه وجود داشته باشد. انتقادی نیرومندتر نه تنها از سرمایه‌داری بلکه از خانواده از ناحیه سوسیالیست‌های تخیّلی اوایل قرن نوزدهم ارائه شد.

زنانی که روسو تصویر می‌کرد طبیعتاً عاطفی، ضعیف و مطیع‌اند. این تفاوتهای قابل بحث، روسو را به تجویز روشهای آموزشیِ کلاً متفاوتی برای دختران و پسران می‌کشاند: پسرها باید تعلیم ببینند تا موجوداتی عقلانی، معنوی و حاکم بر خویش بار بیایند، در حالی که دختر را باید برای فرمانبرداری در خانه و کسب مهارتهایی که شوهر آینده را خوش بیاید آموزش داد.

وُلستون‌کرافت از تمایز "طبیعیِ" روسو بیزار بود و بر تواناییِ عامّ هر دو جنس برای فکر و عمل عقلایی پای می‌فشرد. این نظر را که زنان صاحب خصلت مشخصی‌اند که ریشه در جنسیت‌شان دارد رد می‌کرد، هرچند که قبول داشت "سرنوشت خاص" بیشتر زنان ازدواج و مادر شدن است. با قرار دادن تجویزش در چهارچوبی تا حدی فایده‌گرایانه، پیش‌بینی می‌کرد که زنان استقلال حاصل از تعلیمات مشترك را در حیطهٔ امور خصوصی و خانگی به کار می‌بندند و وظایف ادارهٔ خانواده را از روی عقل و با کفایت انجام می‌دهند: "از زنان موجوداتی عقلانی و شهروندانی آزاد بسازیم تا همسران و مادران خوبی شوند."[۲۰]

نه این عقیده که تقسیم کار در خانواده بر مبنای جنسیت باید دگرگون شود وارد محاسبات او می‌شد و نه این تصور که خود خانواده مکانی برای ستم بر زنان است. نظر اخیر بین فمینیست‌های سوسیالیست و فمینیست رایج بود و فمینیست‌های رادیکال نزدیك به دویست سال بعد دوباره آن را تقویت کردند. علاوه بر این، وُلستون‌کرافت کار کردن زنان را محدود به آنهایی می‌کرد که تصمیم می‌گیرند ازدواج نکنند.

فمینیسم لیبرالِ اولیه با تأکید بر حقوق برابر به تساویِ قانونی برای زنان گره خورد و در آثار هَریت تیلور و شوهر اولش، جان استوارت میل (۷۳-۱۸۰۶)، شامل حق رأی و فرصتهای بیشتری برای اشتغال بود. میل که بیشتر در خط فایده‌گراییِ لیبرالی بود تا شبیه وُلستون‌کرافت که از حقوق طبیعی دفاع می‌کرد، خواستهایش عمدتاً از جنبهٔ منافعی بیان می‌شد که از رهگذر اجرای حقوق مساوی نصیب جامعه می‌شود. چنانچه روابط بین مردان و زنان بر مبنای

20 Mary Woolstonecraft, *The Rights of Women*, London, Dent, 1974, 197.

درك سوسیالیست‌های تخیّلی از نهاد ازدواج این بود که تکامل معنوی، فرهنگی و روانی، هم مردان و هم زنان را عقیم می‌گذارد و نیز سبب خودخواهی و بی‌کفایتی می‌گردد. راه‌حل در رابطهٔ باز و اصیل بر مبنای همکاری است که خود این همکاری با تمایل به همدلی و خیرخواهیِ نهفته در ذات بشر پرورش می‌یابد. نزد تامسن و ویلر دستیابی زنان به برابری مدنی و سیاسی کافی نبود و بایست ترتیباتی که به موجب آنها زنان از نظر اقتصادی وابسته به مردان باقی می‌مانند شکسته شود. این به معنی الغای مالکیت خصوصی و تدارك خدماتی که معمولاً در خانه فراهم می‌شود از طریق جامعه و از طریقِ آن نوع اقتصادی است که منابع را به تساوی تقسیم کند: بدین قرار همهٔ اینها در خدمت به‌حداکثر رساندنِ نیکبختی بشر قرار می‌گیرد.

پیامدهای این برنامه برای مردان، و بخصوص زنان، عمیق خواهد بود. هر دو جنس، رها از انگیزه‌های اقتصادی برای ازدواج تك‌همسری، نجات یافته از کارهای سخت و مشقتهای گرداندن چرخ خانه و قادر به پرداختن به کار ارضا-کننده و خلاّق، به درك منافع پشتیبانی متقابل در جامعه‌ای نائل می‌آیند که در آن مالکیت جمعی بدین معنی است که هیچ‌کس از قِبَلِ داراییِ مادی امتیازی ندارد.

سوسیالیست‌های تخیّلی از دو نظر با لیبرالهای اولیه تفاوت داشتند. اول، بر بُعد اقتصادیِ برابری تأکید می‌کردند؛ دوم، بین طبیعت زنان و مردان تمایز قائل بودند. در این‌جا تصویری اولیه از قطب‌بندیِ یکسانی/تفاوت که در پی حق رأی برای زنان تجدید شد شکل می‌گرفت. اعتقاد به برتری معنوی زنان در بسیاری از نوشته‌هایشان نهفته بود، و به همچنین این اعتقاد که فضایل مؤنثِ دلسوزی، صبر و بردباری، زنان را صاحب توانی برای ترویج خیرخواهی و همدردی در متن اجتماعاتی می‌کند که در آنها همکاریِ متقابل وجود دارد.

گذشته از تلاش برای ایجاد قرابت بین چنین فضایلی و سوسیالیسم اجتماعی، سوسیالیست‌های تخیّلی به بیان نظراتی پرداختند بی‌پروا و، برای زمان خودشان، بحث‌انگیز در باب تمتّع جنسی. برای آنها به طور کلی این موضوع نه فائق آمدنِ احساسات بر حس، بلکه هماهنگی بین نیازهای عاطفی و عقلانیّت بود که منجر به خوشبختی فردی و همکاری می‌گشت. حتی طرفداری‌شان از بیان آزادانهٔ جنسیت نشان از ارائهٔ جانشین مشخصی برای رابطهٔ همراهانهٔ نسبتاً

## فمنیسم سوسیالیستی تخیّلی[21]

سوسیالیسم، در ریشه، تصوری از جامعهٔ تساوی‌طلب و تعاونی در برابر می‌نهاد و از طریق آن جانشینی برای فردگراییِ رقابت‌جویانه پیشنهاد می‌کرد که در بطن مکتب فکریِ لیبرال است. در حالی که لیبرالهای اولیه آرای فمنیستی خویش را در الفاظی رسمی و نسبتاً انتزاعی می‌پیچیدند که مردان را ترغیب می‌کرد بی‌عدالتی و ناشادیِ ناشی از محروم‌کردن زنان از حقوق مساوی را در نظر بیاورند، سوسیالیست‌های تخیّلی بیشتر بر نابرابریهای مادیِ موجود در ذات جامعه‌ای طبقاتی تمرکز می‌کردند.

از نظر تاریخی، سوسیالیسم تخیّلی بین فلسفهٔ حقوق طبیعی وُلستون‌کرافت و فایده‌گراییِ میل پدید آمد. اما در حالی که فمنیست‌های لیبرال اولیه بین دستیابیِ زنان به حقوق مدنی و سیاسی و ماندن در حیطهٔ امور خصوصی تضادی نمی‌دیدند، سوسیالیست‌های تخیّلی کسانی از قبیل ویلیام تامسن (۱۸۳۳-۱۷۷۵)، آنا ویلر، مشهور به "کنکوردیا"(؟-۱۷۸۵) و رابرت اُوِن (۱۸۵۸-۱۷۷۱) در ایرلند و بریتانیا، و شارل فوریه (۱۸۳۷-۱۷۷۲) و هانری سن‌سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰) در فرانسه استنباطشان این بود که زنان تحت ستم مضاعفند و نه تنها در حیطهٔ سیاست و اقتصاد که در خانواده هم که شوهرانشان با آنها مثل برده رفتار می‌کنند ستم می‌کشند. این پیش‌درآمدی بود بر انگشت گذاشتن بر پدرسالاری، یعنی بر این تصور که زنان هم در عرصهٔ زندگی عمومی و هم در حیطهٔ خصوصی در معرض استثمار مردانند. فراتر از این، در حالی که فمنیست‌های لیبرال در پی از میان برداشتنِ تفاوتها با اتخاذ نقطه‌نظری مذکّرمدارانه بودند،[22] سوسیالیست‌های تخیّلی بر چیزی تأکید می‌ورزیدند که به اعتقاد آنها کیفیاتِ مشخصهٔ زنان بود.

---

۲۱ Utopian socialism سوسیالیسم اتوپیایی، اوتوپیك، رؤیایی، آرمانی یا مدینهٔ فاضله‌ای: مکتبی فکری، عمدتاً در قرن نوزدهم، که پیروان آن معتقد بودند اصول سوسیالیسم را می‌توان با اندرز خیرخواهانه و ارائهٔ نمونه‌هایی مؤثر در جامعه حاکم کرد و تضاد منافع طبقاتی در این راه مانع مهمی به حساب نمی‌آید.ـ م.

۲۲ یعنی زنان را تشویق می‌کردند صفاتی را برگزینند که به‌طور سنتّی به مردان نسبت داده می‌شود.ـ م.

عاری از شور و شهوت داشت که هم وُلستون‌کرافت و هم جان استوارت میل آن را ترجیح می‌دادند.

برخی از این عقایدِ سوسیالیست‌های تخیّلی در تجربیات اجتماعیِ اُوِن و پیروان فوریه عملاً به کار گرفته شد (نگاه کنید به فصل ۴). تلاش برای از میان برداشتنِ تقسیم کار بر پایهٔ جنسیت و رد کردن ازدواج، همراه با ارائهٔ خدمات مراقبت از کودك و کارِ خانگی از سوی هر دو جنس، همه نشانگر این بود که سوسیالیست‌های تخیّلی حقوق زنان را بخشی اساسی از تحقق جامعهٔ واقعاً تساوی‌طلب می‌دیدند، نه چیزی در حاشیهٔ آن.

## فمینیسمِ مارکسیستی

سوسیالیسم تخیّلی جایگاه مهمی در تکامل فمینیسم دارد. اما کارل مارکس (۸۳ـ۱۸۱۸) و فریدریش انگلس (۹۵ـ۱۸۲۰) مسیر اصلاح‌طلبانه و تجربی آن به سوی جامعه‌ای تساوی‌طلب را رد کردند. آن دو که دل در گرو نظریهٔ تاریخ مبتنی بر تضاد طبقاتی و انتقال انقلابی به جامعه‌ای سوسیالیستی، و نهایتاً کمونیستی، داشتند آرای فمینیستی را به سبب اولویت‌دادن به مبارزهٔ طبقاتی در مقام دوم پس از آنها قرار می‌دادند. در چنین حالتی، مشخصهٔ رابطهٔ مارکسسیم و فمینیسم ''ازدواجی ناشاد'' بوده است.

این تصور تا حدی بدین سبب است که آنچه بعداً سوسیالیست‌ها ''مسئلهٔ زن'' نام نهادند عملاً در آثار خود مارکس غایب است. مارکس توجه چندانی به روابط دو جنس نکرد، با این اعتقاد که رهایی زنان نتیجهٔ جانبیِ ایجاد سوسیالیسم خواهد بود. در چنین حالتی، موقعیت زنان، و مردان، بدیهی پنداشته می‌شد: گذار به کمونیسم زمینه‌ای فراهم خواهد کرد که در آن برابریِ جنسی حاکم خواهد گشت.

مارکس در حالی که، مانند لیبرالها و معتقدان به آرمانشهر، می‌پنداشت شرایط محیط به طبیعت انسان شکل می‌دهد، این عقیده را رد می‌کرد که طبیعت انسان بتواند در سرمایه‌داری یا در میان گروهی کوچك که در قالب روابطی تعاونی به حاشیهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری بچسبد تحقق یابد. تأکید او بر این بود که تنها با تغییر شکلِ سرمایه‌داری طبیعت انسانیِ آزاد و حاکم بر سرنوشت خویش شکوفا

می‌شود و تساوی جنسی پدید می‌آید. لازمهٔ آن تغییر، انقلابی است از سوی کارگرانی دارای آگاهی طبقاتی که با تمام توان در جهت نیل به آن پیش بروند. همهٔ چیزهای دیگر صِرفاً مایهٔ حواس پرتی است: بنابراین زنان و مردان باید در دامن زدن به سیاست طبقاتی درگیر شوند و "مسئلهٔ زنان" را تا سرنگونی سرمایه‌داری کنار بگذارند.

برخورد کلاً ناکافی مارکس به روابط دو جنس را دوست و همکارش فریدریش انگلس و اوگوست بِبِل (۱۹۱۳–۱۸۴۰)، سوسیال دموکرات آلمانی، شرح و بسط دادند. هر دو نفر زنان را تشویق می‌کردند که در مبارزهٔ مشترك برای دستیابی به جامعه‌ای بی‌طبقه و فارغ از روابطی استثمارگرانه که در ذات سرمایه‌داری است به مردان بپیوندند.

مالکیت خصوصی و همراه آن، انگیزه‌هایی مادی برای ازدواج که زنان را به بردگی می‌کشد ناپدید خواهد شد. نه مارکس، نه انگلس و نه بِبِل مخالف ازدواج نبودند، اما بحث می‌کردند که تنها در یك جامعهٔ سوسیالیستی این رابطه بر پایهٔ عشق و فارغ از استیلای جنس مذکر خواهد بود که هم در اقتصاد و هم در تقسیم ناعادلانهٔ کار در خانواده تجلی می‌یابد.

آنان زیردست بودنِ زنان را یکی از مشخصه‌های همیشگیِ جوامع سرمایه‌داری می‌دیدند که در نظام سوسیالیستی از میان خواهد رفت. البته انقلاب بلشویکیِ ۱۹۱۷ ظاهراً برای آنچه لنین (۱۹۲۴–۱۸۷۰) "رهایی واقعی زنان" نامیده بود فرصتی فراهم کرد. لنین که یکی از هواداران تساوی حقوق زنان بود اعتقاد داشت راه رسیدن به رهایی از مشارکت تام و تمام زنان در زندگی اقتصادی و سیاسی می‌گذرد. رژیم جدید نیروی زیادی صرف کرد تا وظایفی را که پیشتر در خانه انجام می‌شد و بر عهدهٔ زنان بود از طریق عمومی تدارك ببینند: مهدکودک‌ها، کودکستانها و غذاخوری‌های عمومی به‌عنوان وسیلهٔ قادر ساختن زنان به ایفای نقشی کامل در رسالت اقتصادی و سیاسیِ ساختن بنای سوسیالیسم تأسیس شد. علاوه بر این، طلاق آسان شد و به همچنین دسترسی به امکان سقط جنین. چنین شیوه‌های حمایتی، همراه با ورود تودهٔ زنان به صحنهٔ کار، برای پایان‌دادن به بردگی در خانه اساسی قلمداد می‌شد.

نوید سوسیالیسمِ انقلابی وسوسه‌انگیز بود؛ گاه نیز پیش می‌آمد که قول و

همچنان که اشاره شد، هم در بریتانیا و هم در ایالات متحده بحث بین هواداران سنت "قدیمیِ" تساوی حقوق در فمینیسم، و فمینیست‌های کلیساییِ "جدید" و طرفدار بیمه‌های اجتماعی حول موضوع یکسانی یا تفاوت بین زنان و مردان در گرفت.

فکر متفاوت‌بودنِ زنان را تا حدی می‌توان با قرابت زنان و طبیعت توضیح داد (نگاه کنید به فصل ۸). این قرابت، که ریشه‌های آن را می‌توان تا سر منشأهای تفکر سیاسی در غرب دنبال کرد، مشخص‌کنندهٔ پیدایش علم جدید هم بود. به گفتهٔ کول، فرانسیس بیکن برای مجسم‌کردنِ خصلت تفحص علمی از تصویر جنسیِ کاملاً صریحی استفاده می‌کرد.[۲۳] از علم (که مذکر است) برای فهم و مهارکردن طبیعت (که مؤنث است) استفاده می‌شود، و به این ترتیب رابطه‌ای مبتنی بر تسلط و فرمانبرداری بین دو جنس را عیان می‌کند. مردْ عامل فعال، تفحص‌گر و عقل‌گراست، و زنْ موضوع مطالعه، قابل‌انعطاف و مطیع است. در چنین دیدی تصور مرد به‌عنوان "خود" و تصویر زن به‌عنوان "دیگری" که تنها در رابطه‌اش با مرد به تصور می‌آید نهفته است.

سیمون دوبوار (۸۶-۱۹۰۸)، فیلسوف فرانسوی، در کتاب جنس دوم که در سال ۱۹۴۹ منتشر شد و شکاف بین موج اول و دوم جنبش فمینیسم را پر کرد به غور در "دیگر بودنِ" زنان پرداخت. این کتابِ پردامنه‌ای است مبتنی بر مارکسیسم، نظریه‌های روانکاویِ مربوط به مطالعهٔ ناخودآگاه ذهن و دلمشغولیِ فلسفهٔ وجودگرایی[۲۴] با توانایی فرد به درک خویش. این اثر سؤال "زن چیست؟" را مطرح کرد و در این کار پیش‌درآمدِ آن گونه زن‌محوری شد که بعدها مشخصهٔ فمینیسم رادیکال گشت.

دوبوار در همان حالَ که وابستگیِ اقتصادیِ زنان و عملکرد زیست‌شناختیِ تولید مثل و محروم‌ماندن زنان از حقوق مدنی و سیاسیِ برابر را می‌شناخت، با توضیحات ساختاری یا زیست‌شناختی برای موقعیت پائین‌تر زنان راضی نمی‌شد. کاملاً قانع هم نمی‌شد که برنامه‌های لیبرال یا مارکسیستی برای آزادکردن زنان کافی

23 See Coole, *Women in Political Theory*, 269-270.

24 existential philsophy

قرارها را زیر پا بگذارند. پس از جنب و جوش دهۀ ۱۹۲۰ در جهت تأمین "برابری زندگی" علاوه بر برابریِ حقوق، با به قدرت‌رسیدن استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳) "مسئلۀ زنان" نادیده گرفته شد و اصلاحات اولیه در مسیر عکس افتاد. با فرا رسیدن سال ۱۹۳۰، تنها سیزده سال پس از انقلاب، استالین مسئلۀ زنان را حل‌شده اعلام کرد و تنها با از میان رفتن اتحاد شوروی ابعاد وابستگیِ زنان روشن شد. به‌رغم ورود زنان به حیطۀ امور فعالیتهای عمومی، از جمله به اشتغال کامل، پدرسالاری نه تنها از میان نرفت بلکه در جامعۀ شوروی عمیقاً جا افتاد.

میراث مارکسیسم سبب سردرگمیِ فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست بعدی شده است. مارکسیست‌ها در همان حال که می‌گفتند در نظام سرمایه‌داری زنان در معرض ستم اقتصادی‌اند و به‌عنوان ارتش ذخیرۀ کار می‌توان هرگاه لازم باشد استخدام و اخراجشان کرد و حقوقهایی ناچیز به آنها داد، از این امکان غفلت می‌کردند که زنان در معرض شکلهایی دیگری از ستم نیز قرار دارند. بهایی که مارکسیسم به انسجام طبقاتی می‌داد روابط مردان و زنان را از نظر می‌پوشاند. تصویری که از آنها به‌عنوان متحدانی طبقاتی ارائه می‌شد جایی برای این احتمال نمی‌گذاشت که پدرسالاری بتواند پس از الغای سرمایه‌داری دوام‌یابد.

اما این تلاش برای همراه پنداشتنِ پدرسالاری با یك نظام اقتصادیِ خاص مشوق دیگر فمینیست‌ها نشد. فمینیست‌های رادیکال که معتقد بودند نظام سرکوبگر بودنْ خصلت عام مارکسیسم است، و رفتاری که در اتحاد شوروی و از ناحیۀ چپ انقلابی در جاهایی دیگر با زنان می‌شد بر این نکته تأکید می‌گذاشت، مارکسیسم را به کورماندن نسبت به جنسیت متهم می‌کردند. این اتهام سبب می‌شد فمینیست‌های سوسیالیستِ موج دوم بکوشند نظامهای ستم‌کننده بر زنان، چه از نظر جنسی و چه اقتصادی، را یك کاسه کنند.

## زن به‌عنوان «دیگری»

دستیابی به حق رأی نقطه عطفی در تکامل آرای فمینیستی و نمایانگر کسب یك حق سیاسی اساسی از سوی زنان بود. با وجود این، تا همان دهۀ ۱۹۲۰ هم برخوردهایی متفاوت به روشهای تحکیم آن تساویِ بنیادین شکلْ گرفته بود.

باشد. در عوض بحثش این بود که تصویر زن، خود زن است. در این‌جا تأثیر اگزیستانسیالیسم را می‌شد دید، یعنی فلسفه‌ای که بر ظرفیت انسانها برای خود-آگاهی و توانایی‌شان برای انتخابهای خودآگاهانه درجهت تحقق خویش تأکید دارد.

بحث دوبوار این بود که ضرورت دارد زنان متوجه شوند نه تنها موقعیت درجهٔ دومشان به‌عنوان "دیگری" را مردان بر آنها تحمیل کرده‌اند، بلکه متوجه باشند که خودشان این موقعیت را در دل پذیرفته‌اند و به آن تن داده‌اند. این نمایانگر جنبهٔ روانکاوانهٔ عقاید اوست. دوبووار به مخالفت با نظریهٔ فروید برخاست که روانِ زنانه را در جنبهٔ محرومیت از آلت جنسیِ مردانه می‌بیند — یعنی زنان خودشان را مردانی ناقص و، بنابراین، ناکامل می‌بینند — و این نظر را رد کرد که آناتومی زن تعیین‌کنندهٔ سرنوشت اوست. دوبووار با تأکید می‌گفت سرنوشت زنان این نیست که تبدیل به دیگرهایی فرمانبردار شوند که وجودشان تنها از طریق رابطه با مردان و از سوی مردان معنی می‌یابد. به جای آن، زنان باید ظرفیت خویش را برای خودآگاهی درك کنند، دست به انتخاب بزنند و به نیازهایشان اهمیت و ارزش بدهند.

این تصویر از زنانی که حس خودکم‌بینیِ درونی شده را از خود دور می‌کنند و جایگاه درجه دوم خویش را ارتقا می‌دهند بدین معنی نبود که تفاوت بین جنسها از میان خواهد رفت. اما در همان حال که تمایزهای زیست‌شناختی ادامه می‌یابد، در دسترس‌بودنِ وسایل پیگیری از حاملگی و سقط جنین بدین معنی بود که زنان قادر خواهند بود بر بدن خویش حاکم باشند، نه اینکه به‌عنوان بردهٔ آن عمل کنند: آناتومی فرصتهایی ایجاد می‌کند، نه اینکه سرنوشتی حك شده بر سنگ باشد. اما دوبووار در همان حال که به دوگانگی‌های زایندهٔ شرایط خفقان‌آورِ دیگربودن در زنان می‌تاخت، ظاهراً به خصایلی که به طور سنتی به مردان نسبت داده می‌شود — از قبیل خرد و فرهنگ — بهای بیشتری می‌داد. با توجه به این جنبهٔ مهم، در جنس دوم جریانی از مذکّرمحوری وجود دارد که نوع میراث فکریِ این کتاب را تا حدی مبهم می‌کند.

نظر دوبووار در باب ساختار اجتماعیِ زنانگی — "کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود" — برای نسل بعدیِ فمینیست‌های لیبرال که در صدد از میان برداشتنِ توجیهات مربوط به جنس برای نابرابرهای رویاروی زنانند جذابیت

داشت. پافشاری او بر اینکه نابرابریهای مادیِ رویاروی زنان تنها در یك جامعهٔ سوسیالیست حل‌شدنی است به همین اندازه به دل فمینیست‌های مارکسیست بعدی نشست. در عین حال، تشویق‌کردن زنان به در دست‌گرفتن عنان اختیار بدن خویش، با توجهی که فمینیست‌های رادیکال بعدها به خط‌مشی‌های مربوط به جنسیت و تولید مثل پیدا کردند همخوانی داشت. افزون بر این، حکم او که زنان باید به غوری درونی در خویشتنِ خویش بپردازند نزد فمینیست‌های پست‌مدرنی که توجه آشکارتر بیشتری به جنبه‌های روانکاوانهٔ هویت زنان نشان می‌دادند مطرح بود.

## موج دوم

در دورهٔ بین موجهای اول و دوم، فعالیتهای فمینیستی تعطیل نشد، هرچند که تا حدی فروکش کرد. در پی جنگ جهانی دوم و در شرایطی که بیمه‌های اجتماعی پیدا می‌شد، مبارزه در جهت تأمین بودجه‌ای برای کمك به زنان شوهردار و مادران نمایانگر این واقعیت بود که فمینیسم هرچه بیشتر ''خانگی'' می‌شود. اما تجربهٔ برگردانده‌شدن به خانه و خانواده پس از بسیج در ارتش و صنایع در زمان جنگ، به زنان این احساس را می‌داد که بازنده‌اند. همین احساس بازندگی و ناآرامی بود که بتی فریدَن ( -۱۹۲۱)، نویسندهٔ آمریکایی، در کتابی که بعدها مرجعی تأثیرگذار برای موج دوم فمینیسم شد بر آن انگشت گذاشت.

در سال ۱۹۶۳ فریدَن کتاب *رمز و راز مؤنث*[25] را انتشار داد، اثری که مشخصاً در سنت لیبرالِ فمینیسم طرفدار حقوق مساوی جای می‌گرفت. در اوضاع و احوالی فرهنگی که نقش زنان در خانه را می‌ستود، این کتاب به افشاگری علیه تصویر زن خانه‌دار خوشبخت و راضی پرداخت و آن را افسانه‌ای فلج‌کننده معرفی کرد. در گیر و دار نظریه‌های مد روز دربارهٔ محرومیت زنان از مادر شدن، کتابهای جامعه‌شناسی که بر تقسیم کار بر پایهٔ جنسیت صحّه می‌گذاشتند و فرهنگی مردم‌پسند که زنان شوهردار را ''بچه گربه‌هایی بی مغز و نرم و نازك'' (و زنان مجرد را دنبال شکار شوهر) می‌دانست، فریدَن به این بحث

25 Betty Friedan, *The Feminine Mystique*.

پرداخت که زنان اسیر نوعی شیوهٔ زندگی هستند که مجالی برای هویت مستقل یا احساس دستیابی به‌چیزی باقی نمی‌گذارد. فریدَن زنان را تشویق کرد به تحصیل و اشتغال رو بیاورند تا از قفس خانه که چندان هم طلایی نیست رها شوند.

در سال ۱۹۶۶، فریدَن و شماری از زنان که از بی‌دست‌وپاییِ دولت آمریکا در به اجرا گذاشتنِ مفاد قانون تساوی حقوق سال ۱۹۶۴ در باب حقوق مساوی برای زنان سر خورده بودند «سازمان ملی زنان»[۲۶] را پایه گذاشتند. دستور کار این سازمان چنین بود: "اقدام در جهت واردکردن زنان در مشارکت کامل در جریان کلیِ جامعهٔ آمریکا و تحقق تمام مزایا و حقوق ناشی از مشارکتِ واقعاً مساوی با مردان." ظرف یك سال، «سازمان ملی زنان» لایحهٔ حقوق مساوی برای زنان را منتشر کرد. این لایحه حامی متمم تساوی حقوق بود، بر اجرای تام و تمامِ قوانین مربوط به پرهیز از تبعیض جنسی تأکید می‌کرد و خواهان فرصتهایِ آموزشی مساوی برای زنان، ایجاد مهدهای کودك و، از همه بحث‌ـ انگیزتر، رعایت حقوق زنان در "صاحب اختیار بودن در بخش تولید مثلِ زندگی خویش" بود.

دستور کار «سازمان ملی زنان»، جز در مورد اصل اخیر که حق سقط جنین را در بر می‌گرفت، با روند کلی تفکر اجتماعی در آمریکا همخوانی داشت و مجموعه‌ای بود نه بیشتر و نه کمتر از یك رشته خواستهای لیبرالی برای حذف تمام موانع قانونی و اقتصادی بر سر راه مشارکت زنان در گسترهٔ تمام فعالیتهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی. این برنامه، برخلاف فمینیسمِ مارکسیستی و سوسیالیستی، فرض را بر وجود نابرابریهایی ساختاری در جامعه نمی‌گذاشت و در سطحی گسترده زنان تحصیلکرده و عمدتاً طبقه متوسط، سفید پوست و غیرـ همجنس‌باز را مخاطب قرار می‌داد. به علاوه، هم با تصویر رایج و مبتنی بر جنسیتی که زنان را همسرانی وظیفه‌شناس و دلمشغولِ خشنودیِ مرد خویش و فرزندان خویش می‌انگاشت از در مخالفت در می‌آمد و هم فرض را بر این می‌گذاشت که زنان با حمایت شریك خوش خلق خویش که آماده است در کارهای خانه با آنها شریك شود قادر خواهند بود پی شغل و حرفه بروند.

26 National Organization for Women (NOW)

این دید اصلاح‌طلبانه و عقلانی بازتاب عقاید لیبرالهای اولیه بود، هرچند که ظاهراً در تشویق‌کردنِ جماعات کثیری از زنان به قدم‌گذاشتن در بازار کار بیشتر دنباله‌رو هَریت تیلور بود تا وُلستون‌کرافت یا جان استوارت میل. اما با وجود این، اصلاح‌طبانه بود و اعتقاد داشت تغییر از راه قانونگذاری و ایجاد فرصتهای بیشتر برای آموزش ورود زنان به حیطهٔ امور عمومی را تسهیل می‌کند. افزودن بر این، خانواده را به‌عنوان یک نهاد اجتماعیِ اساسی قبول داشت و معتقد بود ازدواج می‌تواند به معنی اتحاد افرادی خردگرا و برابر باشد.

احیای فمینیسم لیبرال از سوی فریدَن البته با سنت سوسیالیستیِ فمینیسم که بر مبنایی مادّیِ ستم به زنان تأکید داشت ناسازگار بود. اما فمینیسم رادیکال که در حال ظهور بود فمینیسمِ لیبرال و سوسیالیست را به یکسان رد می‌کرد.

## انتقادهای رادیکال

در ایالات متحدهٔ آمریکا فمینیسم رادیکال از مبارزه‌ای که برای حقوق سیاهان جریان داشت و از ''چپ جدید'' در دههٔ ۱۹۶۰ سر بر آورد. در عین حال که این گروهها دعوی تساوی‌طلبی داشتند، زنان دریافتند که کمتر از جریان متداولْ اهل تبعیض بین دو جنس نیستند و آنها را سازمانهای ''جریان مذکّر''[۲۷] لقب دادند: ''ما دربارهٔ خط‌مشی تصمیم می‌گیریم، شما قهوه درست کنید'' یکی از تلقّی‌های رایج نسبت به زنان بود. در سال ۱۹۶۷ که حدود ۲۰۰ گروه سیاسیِ رادیکال در شیکاگو گرد آمدند تا در «کنفرانس سراسریِ سیاست جدید» شرکت کنند، نمایندگان حاضر در جلسه اجازه ندادند طرحی برای بحث دربارهٔ مسائل زنان به بحث گذاشته شود و گفتند ''پیش پا افتاده'' است.[۲۸]

این تجربه اعتقاد فزاینده‌ای را بین شماری از زنان در مورد ضرورت پیدایش گروههای جدیدی که مردان در آن حضور نداشته باشند تقویت کرد. چیزی که نام آن را ''جنبش رهایی‌بخش زنان'' گذاشتند، در حاشیهٔ جناح چپ جا داشت و به اصلاح‌طلبیِ لیبرال سازمان ملی زنان جذب نشده بود، رفته‌رفته حول

۲۷ malestream به‌معنی جریان مذکر. بازی با کلمهٔ mainstream به‌معنی جریان اصلی.ـ م.

28 See David Bouchier, *The Feminist Challenge: The Movement for Women's Liberation in Britain and the USA*, London, Macmillan, 1993, 52-53.

موضوع قدرت و امتیازهای مردان شکل گرفت. یکی از نخستین بروزهای برخورد به پدرسالاری به‌عنوان مرکز فمینیسم رادیکال در سال ۱۹۶۹ در ''مانیفست'' گروهی نیویورکی با عنوان ''جوراب قرمزها''[۲۹] دیده شد:

> زنان طبقه‌ای ستمکش‌اند.... ما مردان را عامل ستمی می‌دانیم که بر ما می‌رود. برتری جنس مذکر اساسی‌ترین شکل سلطه است.... تمام مردان از برتری جنس مذکّر منافع اقتصادی، جنسی و روانی می‌برند. همهٔ مردان به زنان ستم روا داشته‌اند.... ما در مبارزه علیه ستمگران همواره طرف زنان را خواهیم گرفت. ما نه ''انقلاب'' می‌خواهیم و نه خواهان ''اصلاحات'' هستیم؛ تنها خواهان چیزی هستیم که برای زنان خوب باشد.[۳۰]

مفهوم زن به‌عنوان ''طبقهٔ جنسیِ'' عام را شولامیت فایرستون (-۱۹۴۵)، یکی از نویسندگان ''مانیفست'' جوراب قرمزها، در کتاب ***دیالکتیك جنسیت***[۳۱] (۱۹۷۱) به روشنی توضیح داد. هم عنوان کتاب و هم عبارت ''طبقهٔ جنسی'' نمایانگر وامی فکری از مارکسیسم است. اما فایرستون به جای مرکز قرار دادنِ مبارزهٔ طبقات اقتصادی، نیروی محرکهٔ تاریخ را مبارزه بین طبقاتِ بیولوژیك می‌دانست. بنابراین آنچه برای تأمین آزادی زنان ضرورت داشت انقلابی نه اقتصادی که زیست‌شناختی بود از طریق تسلط زنان بر ابزار تولید مثل.

از نظر فایرستون، که کتابش را به سیمون دوبووار تقدیم کرد، تکنولوژیهای جدید و در حال تکوین، با میسر ساختن لقاح بدون مجامعت، ایجاد جنین بیرون از رحم و بزرگ‌کردن بچه خارج از خانواده، زنان را آزاد خواهد کرد. در این روند، خانواده به‌عنوان واحدی برای تولید مثل و برای اقتصاد از میان خواهد رفت و جامعه‌ای آزاد از نقشهایی مبتنی بر جنسیت شکوفا خواهد شد. او نیز

۲۹ Redstockings، بازی روی کلمهٔ قدیمی bluestocking، به معنی جوراب آبی، برگرفته از عنوان *Blue Stocking* Club، باشگاه جوراب آبی‌ها که در قرن هجدهم در بریتانیا شکل گرفت. باشگاه زنان جوراب آبی به جای بازی ورق، که سرگرمی رایج آن زمان بود، جلسات نقد و بحث ادبی و هنری برپا می‌کرد و زنان عضو آن به جای لباس و جوراب ابریشم سیاه، جوراب پشمیِ آبی و لباس غیررسمی می‌پوشیدند.ـ م.

30 See Tanner, ed., *Voices from Women's Liberation*, 109-11.

31 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*.

مانند کِیت میلت (-۱۹۳۴) تصویری از جامعه‌ای مذکر-مؤنث ارائه می‌کرد که در آن فضایل مردان و زنان در هویتی مشترک به یکدیگر پیوند خواهد خورد.

کتاب *سیاستهای جنسی*[۳۲] کِیت میلت (۱۹۷۰) نخستین متنی بود که‌مفهوم پدرسالاری را توضیح داد. به نظر او پدرسالاری دو جنبه دارد: ''مذکّر بر مونث مسلط خواهد شد، مسن‌تر بر جوان‌تر تسلط خواهد یافت.'' به گمان میلت خانواده نهاد پدرسالارانهٔ تمام عیاری است و به زنان می‌آموزد قدرت مردان را هم در حیطهٔ خصوصی و هم عمومی بپذیرند. میلت با ارائهٔ قدرت مذکّر به‌عنوان نیروی همیشگیِ زندگی عمومی و خصوصی بر این فکر که امور خصوصی نیز سیاسی‌اند صحّه می‌گذاشت.

اما میلت برخلاف فایرستون ستم بر زنان را بیشتر در ساختار جنسیِ مؤنث بودن می‌دید تا در تفاوتهای زیست‌شناختی. به این ترتیب، بیشتر بر ضرورت انقلاب جنسی تأکید می‌کرد تا بر راه‌حل تکنولوژیِ پیشرفتهٔ مورد علاقهٔ فایرستون. چنین انقلابی به معنی پایان ازدواج تك‌همسری و ایدئولوژیِ مادر شدن بود: یعنی پرورش کودکان به‌طور دسته‌جمعی جای خانوادهٔ خصوصی را خواهد گرفت. اما مشخصهٔ تجویزهای میلت صحّه گذاشتنش بر آزادی انتخاب و عمل در روابط جنسی، چه با جنس مخالف و چه همجنس‌خواهی، بود. تنها از طریق چنین تطوّری در آگاهی و در فعالیت جنسی است که برتریِ جنس مذکر پایان خواهد گرفت و هم مردان و هم زنان به سوی آینده‌ای مذکر-مؤنث خواهند رفت که در آن خصایل مثبتشان در انسانیّتی مشترك با هم یکی خواهد شد.

اما چنین تصوراتی از جامعهٔ مذکر-مؤنث برای فمینیست‌های همجنس‌گرای آمریکا جاذبه نداشت. اینان که پدرسالاری را در همه جا حاضر و ناظر می‌دیدند، رابطه با مردان را امری سیاسی می‌دانستند و، از این رو، زنانی را که تن به چنین روابطی بدهند متهم به همدستی در ستم بر زنان می‌کردند، انگار که عملاً با دشمن به بستر رفته باشند. چنین بیان نامتعارفی از خط‌مشی جنسی در این شعار تجلی می‌یافت: ''فمینیسم نظریه، و همجنس‌گراییِ زنان عمل است''.

32 Kate Millett, *Sexual Politics*.

## پاسخ فمینیسمِ مارکسیستی و سوسیالیستی

بحث بر سرِ از نظر سیاسی درست بودنِ همجنس‌گراییِ زنان به ایالات متحده محدود نمی‌شد. در بریتانیا موضوعِ ''جداسازی'' زنان از مردان در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۹۷۰ بر مباحثات فمینیستی غالب بود و سبب شکاف عمده‌ای بین اقلیت سر و زبان‌داری از زنان همجنس‌گرای رادیکال و دیگر فمینیست‌ها گشت. گروه اخیر، در عین آنکه همجنس‌گراییِ زنانه را به‌عنوان انتخاب آزادانه‌ای برای رفتار جنسی مذموم نمی‌دانستند، می‌گفتند جداسازیِ سیاسیِ زنان از مردان برای اکثریت قاطع زنانی که رابطه با جنس مخالف را انتخاب می‌کنند چیزی ندارد. افزودن بر این، فمینیست‌های سوسیالیست به استراتژی جداسازی اعتراض داشتند زیرا این عمل سبب جدایی زنان از متحدان مذکرِ بالقوه‌ای می‌گردد که از نظر ایدئولوژیك با آنها پیوند بسته‌اند. در هر حال، مرکزیت پدرسالاری در احیای مبحث فمینیسم فمینیست‌های سوسیالیست را تشویق کرد به این اتهام که سنت ایدئولوژیك‌شان آنها را از نظر جنسی کور کرده است پاسخ دهند.

برخی به برتریِ پدرسالاری با راه انداختن مبارزه‌ای برای ''دستمزد برای کار در خانه'' پاسخ‌دادند.[۳۳] این نکته و ''بحث کارگری در خانه'' که اوایل دههٔ ۱۹۷۰ راه افتاده بود بر کمکهای مادیِ زنان به اقتصاد از راه کار بی مزد و مواجب در خانه انگشت می‌گذاشت. اما این بحثی بود که بین سوسیالیست‌ها تا حد زیادی شکل نظری و به‌نوعی انتزاعی به‌خود گرفت و چندان توجه فمینیست‌های دیگر و حتی زنان در کل را جلب نکرد. علاوه بر این، بسیاری فمینیست‌های سوسیالیست و غیرسوسیالیست نیز به این فکر که به زنان برای کار در خانه دستمزد داده‌شود اعتراض داشتند، از این‌رو که چنین کاری بیشتر به تقسیم کار فعلی در خانه مشروعیت می‌بخشد تا در حکم مقابله با جامعه باشد، و به این ترتیب پدرسالاری را تبدیل به نهادی مستقر می‌کند. پاسخی دیگر از سوی سوسیالیست‌ها نظریهٔ ''نظام دوگانه'' بود که یك روایت آن همراه با نام هایدی هارتمن است. هارتمن

33 Maria Rosa Dalla Costa and Selma James, *The Power of Women and Subversion of the Community*, Bristol, 1972. See too Hilary Rose, 'Women's Work, Women's Knowledge', in Mitchell and Oakley, eds., *What is Feminism?*, 161-83.

استدلال می‌کرد که از نظر مادّی به سود مردان، از هر طبقه‌ای، است که تقسیم کار بر مبنای جنسیت هم در عرصهٔ عمومی و هم خصوصی تداوم یابد.[۳۴]

از این دیدگاه، چنین استنباط می‌شود که مردان هم از جداسازیِ شغلی در عرصهٔ اقتصاد یعنی تقسیم مشاغل به مردانه و زنانه و هم از تقسیم نابرابر کار در خانواده از نظر مادی سود می‌برند. این امر، نظامی استثماری به وجود می‌آوَرَد که بدان "سرمایه‌داریِ پدرسالارانه" می‌گفتند. بدین قرار، انگشت گذاشتن بر تبعیت زنان در حیطهٔ اقتصاد کافی نیست: نبرد باید در جبههٔ خانه نیز ادامه یابد. اگر زنان برای آگاه‌کردن جفت خویش از ستم مضاعفی که بر آنها می‌رود تلاش نکنند، پدرسالاری چنان جان سخت است که حتی با گذار به مرحلهٔ سوسیالیسم نیز تداوم خواهد یافت.

هارتمن در عین اینکه معتقد به توضیحی مادی برای ستم بود، بیشتر پی کنش و واکنشی عملکردی بین خانه و اقتصاد سرمایه‌داری که سبب انقیاد زنان می‌گردد می‌گشت تا تنها انگشت‌گذاشتن بر اقتصاد در وجه گستردهٔ آن. بدون چنین استراتژی دوگانه‌ای، مردان از منافع مادی خویش در تداوم بخشیدن به پدرسالاری و به سرمایه‌داری دست نخواهند شست. روایت دیگری از نظریهٔ نظام دوگانه در پیِ پیونددادن تحلیل مارکسیستی از وابستگیِ زنان به بینشی حاصل از روانکاوی بود.

یکی از مبلّغان این برخورد، جولیت میچل ( -۱۹۴۰)[۳۵] است که می‌گوید ستم بر زنان را نمی‌توان تنها در جنبه‌های مادی توضیح داد و باید در ابعاد روانکاوانه و فرهنگی نیز آن را درك کرد. میچل برای این منظور بر نقش خانواده در انتقال هویت اجتماعی به فرد، به‌عنوان عضو یکی از دو جنسِ مذکّر یا مؤنث، انگشت می‌گذارد. او در اساس با انگشت‌گذاشتن بر راههای ایجاد نقش زنانه و مردانه در خانواده و اعطای ارزش بیشتری به دوّمی، پی انطباق تحلیلِ

34 Heidi Hartmann, 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', in Lydia Sargent, ed., *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, London, Plato, 1986, 1-41.

35 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

پدرسالارانه می‌گشت. بدین قرار، در همان حال که جاذبهٔ پدرسالاری را وسیله‌ای برای توضیح انقیاد زنان تشخیص می‌داد، جبرگراییِ ظاهری آن را رد می‌کرد. میچل پدرسالاری را نظامی ارزشی می‌دید که ساختهٔ اجتماع است، نه "قانونی" ثابت و عام و مبتنی بر هویت زیست‌شناختی. از این رو، می‌توان با موفقیت در برابر پدرسالاری قد عَلَم کرد و آن را تغییر داد.

این نمایانگر فاصله‌گرفتنِ دیگری از مارکسیسمِ متعارف بود. میچل به جای پذیرفتن اینکه به زنان تنها از نظر مادی در خانه و در اقتصاد ظلم می‌شود، استدلال می‌کرد که آنان از نظر روانی هم ستم می‌بینند. محل این ظلم خانواده است و با توجه به آن به عنوان عاملی که از راه شرطی کردنِ زنان به پذیرش انقیادِ خویش پدرسالاری را تداوم می‌بخشد، مبارزه‌ای ایدئولوژیك در حیطهٔ خانواده را تجویز می‌کرد. این بدان معنی بود که زنان باید متوجه شوند در سه "ساختارِ ستم" تحت انقیادهستند: تولید مثل، نوع پرورش کودکان برای زندگی در جامعه، و بروز جنسیت خویش. تا زمانی که این موارد دگرگون نشده‌اند، پدرسالاری با امحای سرمایه‌داری به خودی خود از میان نخواهد رفت، در همان حال که ستمِ مادی بر زنان در "ساختار تولید" تداوم خواهد یافت. بنابراین انقلابی روانی۔ فرهنگی، به رهبری زنان، برای از میان بردنِ پدرسالاری ضرورت اساسی دارد.

آرای هارتمن و میچل در پاسخ به انتقادهای فمینیست‌های رادیکال نمایانگر فاصله گرفتن از توضیح تك‌علتیِ ستم بر زنان بود که مشخصهٔ جریان اصلی مارکسیسمِ متعارف است. هر دو نفر برای پدرسالاری موجودیتی مستقل قائل بودند، اما راه‌حلِ جداسازی زنان از مردان و نیز استراتژی اصلاح‌طلبانهٔ مورد علاقهٔ فمینیست‌های رادیکال را که، حتی اگر موفق از آب در آید، نابرابریهای ساختاریِ ذاتی سرمایه‌داری را به حال خود می‌گذارَد رد می‌کردند.

در تحلیلهای فمینیسم رادیکال از ستم بر زنان، اولویت خط‌مشیِ مبتنی بر جنسیت تأثیری عمیق بر مباحثات فمینیستی گذاشته است. هم فمینیست‌های لیبرال و هم سوسیالیست در تلاش برای گنجاندن موضوع پدرسالاری در مباحث خود ناچار به اذعان شده‌اند که این موضوع برای توضیح دادنِ نابرابریهایی که زنان همچنان گرفتار آنها هستند مفید است. اما لیبرالها به‌جای تفسیر پدرسالاری از جنبهٔ اساس‌گراییِ زیست‌شناختی، به‌طور اخص با انگشت

گذاشتن بر ساختار فرهنگی و روانیِ نقش زنان در پی تأکید بر خصلت جنسی پدرسالاری برآمده‌اند. در مورد فمینیست‌های سوسیالیست، تجربه از این هم دردناک‌تر بوده است و به تلاشهای فکریِ دشواری برای پیوند زدنِ علل و عوامل پدرسالاری به توضیحهای مادیِ همیشگی برای ستم بر زنان نیاز دارد.

## فمینیسمِ خانواده‌گرا و زن‌گرا

اهمیت خط‌مشی مبتنی بر جنسیت را همهٔ فمینیست‌ها، عمدتاً آنهایی که مادر بودن را وسیله‌ای برای قدرت بخشیدن به زنان تلقی می‌کنند، پذیرفته‌اند. از اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و طی دههٔ ۱۹۸۰ این زنان مطالبی در دفاع از فمینیسم هوادار خانواده نگاشتند که به "احیای مادری" شهرت یافته است.[۳۶] از جمله، بتی فریدَن، جرمِین گریر ( -۱۹۳۹) و جین بتکه اِلْشتِین از راههایی گوناگون به مبارزه با این بحث برخاسته‌اند که مادر بودن با فمینیسم ناسازگار است.

کتاب *خواجهٔ مؤنث* (۱۹۷۱) نوشتهٔ گریر در مراحل شکل‌گیریِ موج دوم برای او به‌عنوان یك رادیکال برجستهٔ هوادار رابطه با جنس مخالف شهرت به همراه آورد. گریر به مخالفت با ازدواج تك‌همسری و شیوه‌های متعارف پرورش فرزند در خانوادهٔ هسته‌ای، و به دفاع از بزرگ‌کردن بچه‌های متعدد در "خانوادهٔ ریشه‌ای"[۳۷] که دربرگیرندهٔ چند نسل باشد و، از اینها مهمتر، به دفاع از احیای نیروی جنسی در زنان برخاست. به اعتقاد او رفتن پی شور جنسیِ بی غل و غش زنان را از شرایط مؤنث و رقت‌آورِ انفعالی، وابسته و بی‌جنسیت کنونی ـــ که ساخته و پرداختهٔ انگیزه‌های پدرسالارانهٔ مردان است ـــ به افرادی پرتحرك و خودساخته، بخصوص در اتاق خواب، تبدیل خواهد کرد. از این طریق، همهٔ تفاوتها، جز تفاوتهای فیزیولوژیک، از میان خواهد رفت.

36 Lynn Segal, *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, London, Virago, 1987.

۳۷ nuclear family، خانوادهٔ هسته‌ای، مرد، زن و فرزندان را در بر می‌گیرد، در برابر خانوادهٔ گسترده یا ریشه‌ای (extended family یا stem-family) که برادران و خواهرانِ زن و شوهر، مادربزرگ و پدر بزرگ‌ها و نوه‌ها در آن همزیستی می‌کنند. خانوادهٔ نوع اول در جوامع صنعتی و شهرنشین و نوع دوم در جوامع سنتی‌تر رایج است.ـ م.

اما در سال ۱۹۸۴ کتاب *جنسیت و سرنوشت*[38] نوشتهٔ گریر به تشریح روایتی از فمینیسمِ طرفدار خانواده پرداخت که بر تفاوتهای جنسی ذاتی بین زنان و مردان تأکیدَ داشت. او همچنان با رد انزواجوییِ کرخت‌کننده و تهی از عشق‌بودنِ خانوادهٔ طبقهٔ متوسط، "خانواده"ی گستردهٔ رایج در اجتماعات روستایی را حیطه‌ای می‌دانست که در آن روابط مادری-فرزندی و خواهری — "کلمه‌ای که همواره بدون هیچ تصوّری از محتوایش آن را به کار می‌بریم" — می‌تواند شکوفا گردد. کتاب گریر تصویری تا حدی احساساتی از زنانی به دست می‌داد که گرد هم می‌آیند تا واحه‌ای از مادرسالاری و کودک‌محوری در برهوتی از پدرسالاری بیافرینند.

سه سال پیش از آن، فریدَن کتاب *مرحلهٔ دوم* را انتشار داده بود که در آن جنبش زنان را به ایجاد "رمز و رازی مؤنث" متهم می‌کرد که "واقعیت عمیق و پیچیدهٔ انسانیِ ... رابطهٔ زیست‌شناختی بین زنان و مردان ... و واقعیت جنسیت خود زنان، بچه بزرگ‌کردنش، و ریشه‌ها و وابستگی‌هایش در خانواده را انکار می‌کند".[39] در دیدگاه تجدیدنظرشدهٔ او، خط‌مشی جنسی موجد رابطه‌ای خصمانه بین دو جنس می‌شود و زنانی را که در پی رضایت خاطر از راه مادر شدنند منزوی می‌کند. فریدَن کهِ پیشتر خانوادهٔ هسته‌ای را "بازداشتگاهی راحت" برای زنان طبقهٔ متوسط خوانده بود، اکنون آن را یکی از شکلهای ارتباط می‌دانست که در آن زنان می‌توانند نیازهای عاطفی‌شان را برآورند.

فریدَن با اعتراض به "لفّاظی‌های افراطی" و "داد و فریادهای مسخره"ی فمینیست‌های رادیکال، خانواده را عرصه‌ای جدید برای فمینیسم تعریف کرد که جاذبهٔ آن را می‌توان با رضایت خاطر شخصیِ حاصل از کار آشتی داد. افزون بر این، با تغییر جهتی به جانب تفاوتی اساسی بین زنان و مردان، دو سبک رهبری و تفکرِ مبتنی بر جنس در برابر نهاد. سبک مؤنث ("بتا") که شهودی، کیفی و کل‌گراست؛ سبک مذکر ("آلفا") که تحلیلی، کمّی و انتزاعی است. به گمان او سبک اول در انحصار زنان نیست، بلکه به همان اندازه در دسترس مردان هم

38 Germaine Greer, *Sex and Destiny.*

39 Betty Friedan, *The Second Stage*, London, Abacus, 1983, 51.

هست و مردان باید به این شیوهٔ تفکر به‌عنوان وسیله‌ای برای ترویج مدارا، تنوع و اتفاق نظر رو بیاورند.

در همان حال که نه گریر و نه فریدَن خانواده را تنها در شکل هسته‌ای آن نمی‌دانند، این در مورد اِلْشتِین صادق نیست. اِلْشتِین در کتاب **مرد عمومی، زن خصوصی** (۱۹۸۱) به تلاش فمینیست‌های رادیکال برای سیاسی‌کردنِ زندگی خصوصی حمله می‌کند، به دفاع از زندگی خصوصیِ خانوادهٔ فرزندمحور می‌پردازد و مادربودن را " فعالیتی پیچیده، غنی، چندرویه، پرزحمت و شادی‌آفرین" می‌داند که "زیستی، طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی" است.[۴۰]

در این مباحث، شناختی از تفاوتهای زیست‌شناختی و پذیرش سازگاریِ مادربودن با فمینیسم نهفته است. دیدگاهی مرتبط با آنها در تکامل "فمینیسمِ زن‌گرا" یا "فرهنگی"[۴۱] هم وجود دارد که یکی از نمودهای آن در فمینیسمِ هوادار محیط‌زیست است (نگاه کنید به فصل ۸). زن‌گرایی نیز مانند زیست‌بوم‌گرایی دربرگیرندهٔ انواعی از دیدهاست اما تمایل دارد که زنان را ذاتاً متفاوت، و برتر، از مردان ببیند. در این حالت، مبلّغان این نظر، مذکرمحوری را رد می‌کنند و مذکر-مؤنث‌محوری را به این سبب که، در بهترین حالت، زایندهٔ یکدستیِ بی بو و خاصیتی است مردود می‌شناسند.

زن‌گرایی[۴۲] ذات‌گراست و ادعا می‌کند زنان به سبب نزدیکیِ ذاتی به طبیعت، به بدن خویش و به شرایط پرورش‌دهنده، واجد کیفیاتی‌اند برتر از مردان. همراه با این ادعاها، خردگرایی و وسیله‌گرایی به‌عنوان خصایلی مشخصاً مردانه رد می‌شود. از این رو، زن‌گرایی مدعی وجود شخصیت زنانه‌ای مبتنی بر جوانب زیست‌شناسانه، عام و جاافتاده است که از حد نژاد، قومیت و طبقه فراتر می‌رود. این گونه ذات‌گرایی را اکوفمینیست‌هایی که تجاوز مردان به زمین و به تاراج بردن منابع آن را با طرز رفتارشان با زنان مقایسه می‌کنند با حرارتی بیش از همه بیان می‌کنند و می‌گویند آیندهٔ هر دو را تنها با ترویج پذیرش ارزشهای زنانه

40 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, 243.

41 'pro-woman' or 'cultural feminism'

42 pro-womanism

می‌توان تأمین کرد. ابراز رادیکال‌تر زن‌گرایی را می‌توان در آثار مری دالی (۱۹۲۸- ) یافت که از پناه‌بردن به فرهنگی زنانه و ناآلوده به ساختارهای پدر-سالارانهٔ مؤنث‌بودن هواداری می‌کند. تنها در چنین زمینه‌ای است که "زنان وحشی و پرشور" می‌توانند تمنیّات طبیعی و بی‌پاسخ‌ماندهٔ خویش را ابراز کنند.[۴۳]

ستایش مادربودن و ذات‌گرایی البته سبب انتقادهایی از سوی فمینیست‌های دیگر شده است. به نظر آنها فمینیست‌های خانواده‌گرا با تن‌دادن به نظامی ارزشی که مردان در تفکر سیاسی غرب جا انداخته‌اند به دام پدرسالاری افتاده‌اند و به این ترتیب برای ضدفمینیست‌هایی که می‌گویند جای طبیعی زنان در خانه است توجیه و دلیل فراهم می‌کنند. به همین سان، از طرفداران جداسازیِ زنان و مردان در روابط فرهنگی و جنسی، که پیرو اعتقادهایی بر پایهٔ برتریِ ذاتی زنانند، انتقاد شده که پدرسالاری را تنها از راه برخورد انتقادی به آن، و نه طرد و نفی، می‌توان تضعیف کرد.

## خط‌مشیِ هویتها

چه به دلیلِ تجربهٔ ستم مردسالارانه و چه به سبب این نظر که همهٔ زنان در ارزشهایی مشترکند، حرف پشت بسیاری از مباحث فمینیستی از این قرار است که زنان بالقوه و به‌طور عام با یکدیگر خواهرند. حتی در مراحل اولیهٔ فمینیسم موج دوم هم چنین ادعاهای مشخصی در باب خواهریِ جهانی کم نبود. اما در یورش مجدد برای تمایز بین زنان و مردان و نیز به منظور دفاع از وحدتی بنیادی بین تمام زنان، بسیاری از فمینیست‌ها از نیازها و خواستهای زنان اقلیتهای قومی در جهان اول و به‌طور کلی زنان "دنیای سوم" غافل ماندند. از این رو بود که فمینیسم غربی در نظر زنان غیرسفیدپوست قوم‌مدارانه جلوه کرد.

بل هوکز (۱۹۵۲- ) از منتقدان سر و زبان‌دارِ بی‌توجهیِ جریان کلی فمینیسم در ایالات متحده نسبت به رنگ پوست و همدستیِ عملی آن در تداوم‌بخشیدن به ستمِ نژادی است:

43 Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984.

به‌رغم تمام سخن‌پردازی‌ها دربارهٔ خواهری و همبستگی، زنان سفیدپوست صادقانه معتقد به همبستگی با زنان سیاهپوست و دیگر گروهها در مبارزه علیه تبعیض جنسی نبودند. اینان در وهلهٔ اول پی جلب توجه به موقعیت خویش به‌عنوان زنان سفیدپوستِ طبقهٔ متوسط و بالا می‌گشتند.[۴۴]

پیشتر، در سال ۱۹۷۸ نظرات مشابهی از سوی زنان اقلیتهای قومی در بریتانیا ابراز شده بود:

جنبش زنان هرگز به‌طور واقعی دست از مسئلهٔ نژاد برنداشته است.... این موضوع سبب شده و سبب خواهد شد که جنبش زنان در کل ربطی به نیازها و خواستهای بیشتر زنان سیاهپوست نداشته باشد.[۴۵]

این گونه بیگانگی موجد رشد گروههای فمینیست سیاهپوست جداگانه‌ای شد که پی غور در پیشینه و هویت خویش بودند، و جنبش فمینیسم را از نظر سازماندهی بیش از پیش دچار تفرقه کرد. پیدایش چنین گروههای از نظر قومی متمایزی، که هر یك از آنها به هویت خویش می‌بالد، نه تنها در تضاد با فرض بی‌چند و چونِ خواهریِ جهانی است بلکه حتی مفهوم ”زنانگیِ سیاه“ عام را به هم می‌ریزد. بدین قرار، توجه فزاینده‌ای در میان زنان فمینیست به دنبال‌کردن هویت و تجربیات متفاوت خویش به خط‌مشی ایجاد تفاوت بین دو جنس افزوده شده است. بحثی رو به رشد که پست‌مدرنیسم به راه انداخته تحولی حتی عمیق‌تر است.[۴۶]

پیدایش پست‌مدرنیسم، با طرح سؤالهایی اساسی در باب معنی هویت زنان، سبب آشفتگی در فمینیسم گشته است. گرچه تفکر پست‌مدرن حاوی چشم‌اندازهایی گوناگون است، وجه مشترك مبلّغان آن در ردّ عقاید پذیرفته شده و

44 Bell Hooks, *Ain't I a Woman: BLack Women and Feminism*, Boson, South End Press, 1981, 142.

45 Kum-Kum Bhavnani and Pratibha Parmer, quoted in Joni Lovenduski and Vicky Randall, *Contemporary Feminist Politics: Women and Power in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 81.

46 See Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, London, Routledge, 1990.

مدعی توضیح واقعیات وجود است. پست‌مدرنیست‌ها قبول ندارند حقیقتی غایی یا عینیتی وجود دارد که با کاربرد مفاهیم مدرنی از قبیل خرد و شناخت که مشخصهٔ عصر روشنگری بود قابل‌فهم باشد.

از این دیدگاه، هر مکتبی فکری که مدعی درك واقعیت در وجهی یکسان و یکپارچه باشد ــ چه لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم، محافظه‌کاری، اکولوژیسم یا ناسیونالیسم ــ هم گمراه‌کننده و هم ظاهرفریب است و ادعاهای چنین مدعیانی ریشه در شیوه‌های تفکری دارد که در پی تحمیل نظمی وحدت‌بخش بر اجتماع و بر دنیای طبیعت است. پست‌مدرنیست‌ها تأکید می‌کنند چنین هدفی راه به جایی نمی‌برد، چرا که واقعیت بسیار پیچیده‌تر از آن است که در هیچ روش ''درست'' واحدی برای دیدن جهان بگنجد. همین انتقادها به فمینیسم هم وارد می‌شود.

پست‌مدرنیست‌ها تلاش برای ایجاد یك مکتب فکری فمینیست خاص را رد می‌کنند، از این رو که روش زنان برای درك خویش چندگانه و متنوع است. هویت هر زن از طریق یك رشته عوامل درك می‌شود که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند ــ سن، قومیت، طبقه، نژاد، فرهنگ، جنسیت، تجربه ــ و هیچ تلاشی برای کشاندنشان به یك اردوگاه ایدئولوژیكِ واحد مثمر ثمر نیست. به جای آن، تك‌تك زنان باید به‌عنوان فرد در چنین تفاوتهایی ذاتی بین زنان غور کنند. زنان باید با ایجاد زبان و شیوه‌های تفکر جدیدی دربارهٔ هویت خویش، خویشتن را از معانی ستمگرانه‌ای که مردان بر آنها تحمیل کرده‌اند رها سازند.

این نقد فمینیسم، بسته به دید فرد ناظر، تهدید یا نوید فرارسیدن عصری را در خود دارد حاوی ادراکهایی با تنوع گیج‌کننده در این باره که یك زن چیست. این نقد به ذات‌گرایی با تحقیر می‌نگرد و می‌گوید تجربهٔ زنان، چه در زمان و چه در مکان، چندگانه و متنوع است. ''زن'' یك مقولهٔ ثابت یا مفروض نیست، بلکه موجودیتی سیّال و بسته به شرایط و عوامل است. این نظر مدافع ذهنیت و غوری درونی از سوی زنان در هویت فردی خویش است، بی این ادعا که هر یك از چنین هویتهای کشف‌شده‌ای اصیل‌تر یا حقیقی‌تر از دیگری است، یا اینکه ایستا خواهد ماند.

حکم پست‌مدرنیسم برای زنان این است که ادامه‌دادن به سفر واقعاً بهتر از

رسیدن است. این سیری است درونی و جز درك اینکه "هویت" متغیر و گذراست مقصدی ندارد. از این نظر پست‌مدرنیسم بازتاب مفهوم دیگر بودنِ دوبووار است: اما در این‌جا بیشتر به‌عنوان فرصت قلمداد می‌شود تا قید و بند. زنان با عقب ایستادن و اکتشافِ آن شرایط، خود را درگیر نقد و انتقاد خویش از معناهایی خواهند کرد که مردان بر آنها تحمیل کرده‌اند.

## نتیجه‌گیری

ویرجینیا وولف گمان می‌کرد هر زنی نیازمند داشتن اتاقی شخصی است تا خودمختاری خویش را تحقق بخشد. ظاهراً پست‌مدرنیسم این اندرز را تا حد افراط ادامه داده است. تشویق‌کردن تمام زنان به کند و کاو در اتاقها و فضاهای درونی‌شان به‌معنی دور ریختن خرت‌وپرت‌های اعطاییِ ایدئولوژیهای جدید است تا هویت متغیّر هر فرد بتواند تحلیل شود. چنین استراتژی‌ای مشوّق ذهن‌گرایی و نسبیت است. مدلی از فمینیسم ساخته و پرداختهٔ طراحان که بتوان آن را بر همهٔ زنان تحمیل کرد وجود ندارد، بَلکه هر مدلی برای یك فرد مناسب است: این یعنی به تعداد زنان عالم فمینیسم وجود دارد.

نسبیت گیج‌کنندهٔ برخورد پست‌مدرن سنتهایی فکری را که وابسته به فمینیسم هستند زیر سؤال می‌برد و با این بحث که روی مبانی مکاتب فکری معیوبی بنا شده‌اند عملاً مهر بطلان بر آنها می‌زند. بدین قرار، آیندهٔ هر یك از آنها را به باد استهزا می‌گیرد و اعتبار آرمانشهر آنها را انکار می‌کند. اما فمینیست‌ها، به‌رغم تفاوتهای ایدئولوژیك‌شان، همواره به بهبود شرایط موجود زنان بها داده‌اند. موضوع چه تأمین حقوق قانونی و سیاسی، مبارزه با تبعیض و شکلها و موارد خشونت علیه زنان باشد و چه پافشاری بر حق مالکیت بر بدن یا بیان جنسیت خویش، جنبش فمینیسم نشان داده که برای دست‌زدن به عملِ یکپارچه بر سر دامنه‌ای گسترده از موضوعهایی که برای زنان اهمیتِ عملی دارند تواناست.

این به معنیِ گذشتن از کنار ماهیت استراتژیكِ برخی از اَشکال بیان وحدت یا تفاوتهای موجود بین فمینیست‌ها نیست. برای نمونه، بر سر موضوعهای سقط جنین و پورنوگرافی اتفاق نظر چشمگیری حاصل نشد. کسانی می‌گفتند

حمایت از دسترسی آزادانه به ابزار پایان‌دادن به حاملگی آزمونی قاطع برای اعتبار فمینیست‌بودن است، در حالی که کسانی دیگر چنین موضعی را از نظر اخلاقی مایهٔ انزجار می‌دانند. به همین سان، فمینیست‌هایی پورنوگرافی را نمایانگر مرضِ مردانهٔ خشونت علیه زنان می‌دانند، در حالی که دیگران مدافع پورنوگرافی به‌عنوان ابرازِ آزادانه‌تر جنسیت‌اند. اگر بخواهیم این جر و بحث را در قالب اشخاص مجسم کنیم، بعضی فمینیست‌ها خشنودیِ عاری از خویشتنداریِ مادونا نسبت به جنسیت خویش را در حکم اظهار از روی اعتماد به نفسِ زنانگی می‌بینند، در حالی که کسانی دیگر این کارها را صِرفاً تداوم‌بخشیدن به دید مردان از زن به‌عنوان شیء جنسی می‌دانند.

مخالفان فمینیسم از چنین آرای ضد و نقیضی به‌عنوان گواه قاطع اینکه فمینیسم فکری است متشتّت و فاقد وحدت نظر استفاده می‌کنند. شاید دقیق‌تر باشد که فمینیسم را کلیّتی بدانیم با تقسیمات فرعی و مستقل. رزمری تانگ این تعبیر از فمینیسم را چنین بیان می‌کند:

> ما به خانه‌ای نیاز داریم که هرکس در آن اتاقی برای خود داشته باشد، اما دیوارها چنان نازك باشد که از پشت آنها بتوان گفت و گوکرد، یعنی اجتماعی از دوستان در حُسن و فضیلت و شرکا در عمل. تنها چنین اجتماعی می‌تواند اخلاق و خط‌مشی فمینیستی را ممکن گرداند.[۴۷]

پیدایش فمینیسم رادیکال، یا می‌توان گفت فمینیسم‌ها، نشان‌دهندهٔ سرخوردگی از استراتژیها و آرای موجود بود. احیای پدرسالاری، توجه دوباره به خط‌مشی جنسیت و تولید مثل و نیز اذعان دردناك، و گرچه لازم، این نکته که از تفاوت بین زنان تا حدی غفلت شده، همه بر ضد این فرض است که بنا نهادن جنبش فمینیستیِ یکپارچه‌ای حول یك ایدئولوژی معین که همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند امکان‌پذیر است.

اما این گونه تنوع را نباید نشانهٔ ضعف و عدم‌بلوغ گرفت. برعکس، شروع دوبارهٔ بحث بین فمینیست‌ها نمایانگر مجموعه‌ای از افکار نیرومند و بالغ است

[47] Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, London, Unwin Hayman, 1989, 7.

که بیشتر به پرسش و پاسخ از خویش توجه دارد تا تسلیم‌شدن به مشتی عقایدِ محک‌نخورده اما مسلّم انگاشته‌شده. سرزندگیِ فمینیسم خلاف این عقیده را نشان می‌دهد که پاسخی قطعی برای نابرابریهایی که زنان با آنها روبه‌رو هستند وجود دارد. بنابراین فمینیسم نه مرامی جاافتاده، که مبحثی پویا و درگیر مبارزه است.

# نمایه

کلماتی که با حروف سیاهِ مورّب آمده عنوان کتاب یا نشریه است.
مفاهیمی که فصلی مستقل به آنها اختصاص یافته تنها در مواردی در
این نمایه ثبت شده‌اند که بیرون از آن فصلها به آنها اشاره شده باشد.


آدامز، جان ۸۵
آربلاستر، آنتونی ۵۵
آرمانشهر ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۰، ۱۸۵
آرون، ریمون: افیون روشنفکران ۱۹
آریایی‌ها ۹-۲۵۸، ۲۶۴
آریستوکراسی ۱۵۴
آستل، مری ۳۱۸
آشویتس ۲۳۸
آفریقا ۲۱۳
آفریقای جنوبی ۱۶۴
آلتهوسر، لوئی ۳۲، ۳۳، ۳۶
آلمان ۲۰۹، ۲۱۱، ۷-۲۳۵، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۸۸؛ پیمان عدم تعرض با شوروی، ۱۴۰؛ ـــ نازی ۲۴۸، ۲۷۳
آمریکا، ایالات متحده ۲۷، ۱۳۱، ۱۴۸، ۱۶۹، ۵-۱۷۳، ۱۸۶، ۳۳۱؛ آمریکای شمالی، ۱۵۱؛ ـــ در دهۀ ۱۹۵۰ ۲۱، ۲۶؛ استقلال ۴۷، ۸۵؛ اعلامیۀ استقلال ۴۵؛ پدران بنیانگذار ۱۷۴؛ تله‌دموکراسی ۱۶۸؛ جنگهای استقلال ۴۶، ۱۵۸، ۱۶۲؛ خطِ سیاسی ۲۹؛ رهبران سیاه‌پوست ۲۱۶؛ قانون اساسی ۷-۱۶۶
آنارشیسم ۱۳۳، ۳۰۴
آندرسن، پری ۲۸
آیت‌الله [امام] خمینی ۲۱۵
اِبلینگ، ریچارد ۱۷
اتحادیه‌های کارگری ۵-۲۵۴، ۲۵۷
اتحادیۀ جهانی ناسیونال سوسیالیست‌ها ۲۷۰
اتحادیۀ فاشیست‌ها و ناسیونال سوسیالیست‌های بریتانیا ۵-۲۶۴
اتریش ۲۰۸، ۲۴۳
اَتلی، کلمنت ۱۴۷
اجتماع‌گرایان ۵۸
اجتماعیون ۱۰۸
احساساتِ ضدمهاجر ۲۶۹
اختیار ۱۵۷، ۱۹۰
ادوارد هفتم ۹۵
ارث‌رسیدنِ کل اموال غیرمنقول به پسر ارشد ۶۳
اردوگاههای مرگِ اروپا ۲۳۸
ارزشهای بورژوایی ۱۷۰
ارسطو ۱۵۹
ارسطویی-مسیحی ۱۱
ارلیش، پل: بمب جمعیت ۲۹۰
اروپای شرقی ۲۷، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۲
اروپای غربی ۱۵۱، ۲۹۰
ازدواج میان نژادها ۲۴۵
اسپنسر، هربرت ۷-۱۰۶، ۲۴۰
انسان در مقابل دولت ۱۰۵
استالین ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۷۳، ۳۳۰
استرالیا ۱۵۱، ۲۹۰
استریچی، جان سنت‌لو ۹۶
اسکاتلند ۲۱۷
اسکاندیناوی ۱۸۲
اسکیدلسکی، رابرت ۲۵۲
اسلام ۲۱۶
اسلاوها ۲۰۶، ۲۴۴
اسمیت، آدام ۱۱۰، ۱۳۲، ۲۵۱؛ ثروت ملل ۶۸
اشتراسر، اوتو و گرگور ۲۵۶
اشترنهل، زیو ۲۳۷
اشرافیت طبیعی ۴۷، ۸۵
اشرافیتِ موروثی ۲۴۹
اَشلی، لرد ۱۰۲

اعلامیهٔ حقوق بشر ۲۰۰، ۳۱۹
افلاطون ۱۵۵
اقتصاد سیاسی ۹۰، ۹۱، ۱۱۰
آکتن ۲۱۱
اکوسوسیالیسم ۳۰۶
اکوفمینیسم ۳۰۵، ۳۰۶
اکولوژیست ۳۰۸
اِلشتِین، جین ۳۴۱، ۳۴۳
مرد عمومی، زن خصوصی ۳۴۳
الکو، لرد ۹۰
الگوهای دموکراسی: اتحاد ۱۸۷؛ چندگانگیِ قدرت سیاسی ۱۸۶؛ رقابتِ جرگه‌سالارانهٔ حزبی ۱۸۵؛ یکپارچگی دولت و اقتصاد ۱۸۷
الیگارشی ۱۵۴
امپریالیسم ۲۶۰
امتیازهای اشرافی ۴۹، ۶۲
انترناسیونالیسم ۲۵۱
انسان‌محوری ۳۰۱
انقلاب ۱۹۱۷ ۱۳۹
انگلس، فریدریش ۱۳۲، ۲۰۷، ۳۲۸، ۳۲۹؛ شرایط طبقهٔ کارگر در انگلستان ۱۳۳؛ منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت ۱۳۵
انگلستان ۱۵۸، ۱۷۳؛ جنگ داخلی ۱۶۲
اورانیابی ۱۳۵
اوکانل، دانیل ۱۷۵
اوکشات، مایکل ۸-۸۷، ۲-۹۱
اولستر ۲۲۵
اُوِن، رابرت ۲-۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۸۹، ۳۲۶، ۳۲۸
ایتالیا ۱۵۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۲؛ ایتالیای فاشیست ۲۷۳
ایدز ۳۰۲
ایرلند ۱۶۹، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۶
ایرلند، جمهوری، ۵۲
ایرلند، شمالی، ۵۲، ۱۶۳
ایگلتون، تری ۱۲، ۱۷
اینگلهارت، رونالد ۳۱۰
اِیزلینگ، ادوارد ۱۳۴، ۶-۱۳۵

باتلر، آر. ا ۱۱۰
بازار آزاد ۱۸
بازار مشترک اروپا ۱۴۸
بازتابِ تأثیرگذار بر محرک ۳۷
بازداشتگاههای اروپا ۲۶۶
باسک و برتون ۲۱۷
بِبل، اوگوست ۳۲۹؛ زنان در گذشته، حال و آینده ۱۳۴
برامولِ، آنا ۲۸۵
برایت، جان ۶۹
برایس، جیمز: مشترک‌المنافع آمریکا ۱۷۶
بردگی ۱۶۴
برژینسکی، زبیگنیو ۲۷۳
بِرک، ادموند ۷-۴۵، ۵۵، ۶۵، ۸۹، ۲-۹۰، ۱۷۰، ۲۰۱؛ اشرافیت طبیعی ۴۵؛ تأملاتی در باب انقلاب فرانسه ۸۵؛ تقاضای ویگ‌های جدید از ویگ‌های قدیمی ۹۹؛ سخنانی در باب اصلاح طرز نمایندگی در مجلس عوام ۸۶
برنشتاین، ادوارد ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۴۱
بروکسل ۱۳۸، ۲۲۰
بریتانیا ۲۷، ۴۶، ۴۸، ۱۶۹، ۱۸۲، ۹-۱۸۸، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۸۸، ۳۲۲، ۳۳۱؛ ارزشهای سنتی ــ ۱۵
برین، برنارد: دموکراسیِ توری ۹۸
بسانت، آنی ۱۳۶
بِل، دانیل ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۸-۲۵؛ پایان ایدئولوژی ۱۹
بلامی، ادوارد: نگاه به پشت سر ۱۳۴
بلشویک ۹-۱۳۸؛ انقلاب ۱۹۱۷ ۳۲۹
بلَک‌شِرت (نشریه) ۲۶۵
بنتام، جرمی ۱۷۹
بِن، تونی ۱۴۷، ۱۴۸
بِنْتینك، هنری ۹۵
بودون ۱۷، ۳۲
بورژوا ۲۵۳؛ بورژوازی ۵۴؛ آمبورژوازه شدن ۵۹؛ بورژواها ۲۴۹؛ بورژوایی ۴۳، ۵۹
بورِیج، ویلیام ۷۵
بوکچین، ماری ۳۰۴
بیسمارك ۲۰۹
بیکن، فرانسیس ۳۵، ۳۳۱، ۲۸۵
بین‌الملل اول ۱۳۳
بین‌الملل دوم ۱۴۰، ۱۵۰
بین‌الملل سوم ۱۳۹، ۱۴۰

پاپ ۲۰۸
پارتو، ویلفردو ۲۴۹؛ ذهن و جامعه ۲۴۸؛ نظامهای سوسیالیست ۲۴۸
پارلمانتاریستی ۱۴۰
پان‌اسلاو ۲۱۴
پان‌ژرمن ۲۱۴
پاول، اِناك ۱۷۱؛ "روشنفکرانِ ناتو" ۲۹
پتی، ماکزیمیلیان ۶۲
پدرسالاری ۲۶۱، ۲۶۳، ۳۱۶، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴
پرایس، ریچارد: شواهد بهبود شرایط بشر در آتیه ۶۶
پروتستان انجیلی ۵۲
پرسترویکا (بازسازی) ۱۴۰
پروتستان ۴۲، ۲۲۱، ۲۲۳؛ پروتستانیسم ۱۷۳
پروس ۲۵۰

پرولتاریا ۳۱، ۲۵۳؛ پرولتاریای انقلابی ۱۲۴
پست‌مدرن ۱۴۹؛ پست‌مدرنیست ۳۴۶؛ پست‌مدرنیسم ۳۴۵، ۳۴۷
پل پوت و خمرهای سرخ‌کامبوج ۱۲۶
پلید کامری ۲۳۰
پوکاك ۵۹
پولیتبورو ۱۴۰
پیراهن‌سیاهان ۲۵۶، ۲۶۹
پیراهن‌قهوه‌ای‌ها ۲۵۶
پیرس، پاریك، ۲۲۳
پیرسن، کارل ۲۴۶، ۲۶۴
پیل، رابرت ۷۷، ۱۰۳، ۱۰۴
پین، تامس ۴۷، ۴۸، ۶۷؛ حقوق انسان ۵۴

تاجر ونیزی (شکسپیر) ۱۲۳
تاچر، مارگرت ۵۸، ۷۷، ۸۱، ۹۶، ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۲۲۰؛ برنامهٔ ~ ۱۱؛ تاچری، تاچریسم، تاچری‌ها ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۲
تاریخ‌گرایی ۱۱۹
تاکر، جوزایا: چهار نامه در باب موضوعهای مهم ملی ۶۴
تالیسین ۲۳۰
تامانی هال ۱۷۶
تامسن، ای. پی. ۱۴۰، ۳۲۷
تامسن، ویلیام ۱۳۴، ۳۲۶
تانگ، رزمری ۳۴۸
تایوان ۲۷
تبیت، نورمن ۲۲۰
ترکیه ۲۷
ترنچارد، جان: نامه‌های کاتو ۶-۶۵
تروتسکی، لئون ۱۳۸
تصور محافظ ۱۵۷
تعریف‌کلاسیك لیبرالی از آزادی ۱۲۲
تعصب مذهبی ۴۴
توافقنامهٔ مردم آزاد انگلستان ۶۳
توتالیتاریسم، توتالیتر ۲۷۳
توتون‌ها ۲۴۴
توری ۸۱، ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۸۳؛ دموکراسی ~ ۱۰۵؛ توری‌های اشرافی ۱۰۹
توطئه مارکسیستی- یهودی ۲۵۶
توکویل، آلکسی دو ۱۶۷؛ دموکراسی در آمریکا ۱۵۹، ۱۷۶
تولید ناخالص ملی ۲۹۳
تون، وُلف ۲۲۱
تیلور، هریت ۵-۳۲۴
تیندال، جان ۲۶۹، ۱-۲۷۰

جامعهٔ اروپا ۱۸
جانستون، ویلیام ۱۰۱
جبههٔ ملی بریتانیا ۲۶۹
جریان مذکر ۳۳۵
جفرسون، تامس ۱۷۵
جکسون، اندرو ۱۷۵
جمهوریخواهی مدنی ۱۵۷، ۱۵۹
جنبش بهره‌وری ملی ۲۱۹
جنبش ناسیونال سوسیالیست ۲۷۰
جنبشهای رهایی‌بخش جهان سوم ۲۸
جنتیله، جووانی ۲۴۳
جنگ جهانی اول ۱۴۰، ۲۵۷، ۲۵۸، ۳۱۸
جنگ جهانی دوم ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۹۲، ۳۳۳
جنگ خلیج فارس ۲۹
جنگ سرد ۲۷۳
جنگ ویتنام ۲۷
جنین بیرون از رحم ۳۳۶
جوراب قرمزها ۳۳۶
جوزف، کیت ۹۴: سرگردان در حد وسط؟ ۱۱۲
جهان سوم ۲۱۷
جهان‌وطنی ۲۵۸

چپ جدید ۲۷، ۱۲۵، ۱۸۸، ۳۳۵
چپ قدیم ۱۵۰
چرچیل، راندولف ۱۸۲
چرچیل، وینستون ۱۸۳
چکسلواکی ۲۱۱
چمبرلن، جوزف ۲۱۰، ۲۵۱
چمبرلن، هیوستن استوارت ۲۴۵، ۲۴۶
چین ۲۷؛ چینی‌ها ۲۵۸

حزب جدید ۲۶۴
حزب سبزها ۱۸
حزب کارگر بریتانیا ۱۸، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۸۹، ۳۰۷
حزب کمونیست بریتانیا ۱۳۹
مارکیسم امروز (نشریه) ۱۴۰
حزب لیبرال ۱۴۳
حزب محافظه کار ۱۸
حزب ملی بریتانیا ۲۶۹، ۲۷۰
حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان ۲۵۵
حزبهای کمونیست فرانسه، اسپانیا و ایتالیا ۱۴۰
حق پیروی از وجدان در امور روحانی ۶۱
حق رأی برای زنان ۸۸، ۳۲۰
حق رأی تسهیمی ۷۱
حقوق بشر ۱۷۴
حقوق طبیعی ۶۱، ۶۵، ۸۶

حکومت‌ناپذیری ۱۸۸
خانوادهٔ ریشه‌ای ۳۴۱
خاورمیانه ۲۱۴
خردگرایی ۲۳۶

دادز، الیوت، ۵۰
داروین، چارلز: اصل انواع ۲۴۰
داروینیست‌های اجتماعی ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۵۰؛ داروینیسم ۲۴۵؛ داروینیسم اجتماعی ۱۱۲
دالی، مری ۳۴۴
دان، جان ۱۲۱
دانمارک ۲۴۳
دخالت دولت در اقتصاد ۵۰
درایزِک، جان ۲۸۱
جیمز مکینتاش: دفاع از فرانسویان ۵۴
دکارت، رنه ۲۸۵
دِلمار، روزالیند ۳۱۳
دموکرات مسیحی ۱۸۴
دموکراسی در آتن ۱۵۵
دموکراسی لیبرال ۲۵، ۲۷، ۲۸
دموکراسیِ مشورتی ۱۶۵
دوبوار، سیمون: جنس دوم ۲-۳۳۱، ۳۳۶
دوتراسی ۱۲، ۱۳، ۱۶
دورانِ گذار ۱۲۸، ۱۲۹
دولت-شهرها ۱۵۸
دولت-شهرهای یونان ۱۵۳
دو مستر، ژوزف ۸۵
دومین کنگرهٔ حزب کارگران سوسیال دموکرات روسیه ۱۳۸
دیزرِیلی ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۸۳، ۲۰۱
دیزریلی، بنجامین: سی‌بیل ۱۰۴
دیکتاتوری پرولتاریا ۱۴۱، ۱۷۸
دیوار برلن ۲۷

رادیکالیسم دست‌راستی ۹۷
راست جدید ۳۶، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۹۱، ۹۲، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۸۸
رالز، جان: نظریهٔ عدالت ۵۸، ۵۹
راندال، ۳۱۳
راندال، ویکی ۱۳-۳۱۲
راه پارلمانی به سوسیالیسم ۱۳۹
راه‌حل نهایی ۲۳۸
راه سوم ۲۶۹
رایت، آنتونی ۱۴۴
رایت، فانی ۱۳۴
رایان، آلن ۲۷
رُد ایلند ۱۷۲
رُم، ارنست، ۲۵۶
رم، تسخیر از سوی موسولینی ۲۳۷
رنان، ارنست ۲۰۵
رنسانس ۱۵۸، ۳۰۹
روانکاوی ۳۳۱
روزنبرگ، روزنبرگ ۲۵۵
روزولت، تئودور ۱۸۰
روزولت، فرانکلین ۱۸۰
روسو، ژان ژاک ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۳، ۲۰۰، ۳۲۳، ۳۲۴؛ قرارداد اجتماعی ۱۷۷
روشنگری ۱۲۵
روم ۱۵۸
ریکاردو ۱۳۲
ریو دو ژانیرو ۲۹۶
ریوز، جان ۸۶، ۸۹، ۹۲؛ تفکراتی در باب دولت انگلستان ۸۷

زنان مجرد ۳۳۳
زن‌گرایی ۳۴۳
ژاپن ۲۷؛ ژاپنی‌ها ۲۵۸
ژاکوبن ۱۶۶، ۱۷۷، ۲۲۳
ژیژك، سلاووی ۹

ساختار طبقه یا فرمانده-فرمانبر ۶۰
سازمان ملل متحد ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۷
سازمان ملی زنان ۳۳۴
سازمانهای غیرمنتخب در سطح ملی و فراملی ۱۵۲
سامی ۲۴۴
ساوتی، رابرت ۱۰۲
سطح دستمزدها ۵۰
سقط جنین ۳۳۲، ۳۳۴؛ ~ و پیشگیری از بارداری ۵۲
سلبورن، لرد ۴۴
سلت‌ها ۲۴۴
سلسله مراتب فرماندهی ۴۵
سلطنت مطلقه ۴۴
سندیکالیست‌ها ۲۵۴
سن‌سیمون، هانری دو ۱۳۲، ۲۰۸، ۳۲۶
سنگاپور ۲۷
سورل، ژرژ ۱۲۵
سوسیال دموکرات‌ها ۱۲۴، ۱۴۳
سوسیال دموکراسی ۱۴۱، ۱۴۸، ۲۳۱؛ تجدیدنظرطلبی در ~ ۱۴۷
سوسیالیست‌های اخلاقی ۱۲۹
سوسیالیست‌های تخیّلی ۳۲۶، ۳۲۷
سوسیالیست‌های دموکرات ۱۲۴
سوسیالیسم ۳۷، ۲۳۷
سوسیالیسم تخیلی ۱۳۲
سوسیالیسمِ دموکراتیك ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸
سوسیالیسم مسیحی ۱۲۵
سویس ۲۴۳
سیاستِ مبتنی بر قدرت ۲۴۶
سیاست نقایص ۸۲

سیاهان ۲۳۵
سِیر، نانسی ۵۱
سیسیل ۲۵۵

شاو، جرج برنارد ۱۳۶، ۲۵۲
شوروی ۳۶، ۳۹، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۷۳، ۳۳۰
شوماخر، ارنست ۲۹۴
شومپتر، یوزف: سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی ۱۸۶
شیلْز، ادوارد ۲۶
شین فین ۲۲۲، ۲۲۵

صدام حسین ۲۱۵
صید نهنگ ۲۹۷
ضدسامی ۲۷۱
طرحی برای بقا ۳۰۸
طلاق ۵۲
عصر خِرد ۴۷
عصر روشنگری ۱۵، ۱۶، ۴۵ ۴۶، ۴۸، ۸۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۸۱
عصر ملکه ویکتوریا ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۹۹، ۲۲۷: ارزشهاو اخلاقیات ۲۲۰

فئودالی ۴۲؛ استبداد ~ ۴۴
فابیان ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۸۰
فابیوس ۱۳۷
فاسِت، رابرت ۷۹
فاشیسم ۳۳، ۱۴۰، ۱۵۳، ۲۱۱، ۲۱۷؛ فاشیستهای ایتالیا ۲۴۸؛ فاشیستی ۳۰۷؛ مقایسه با ملی‌گرایی ۲۳۵؛ خون و شرف ۲۶۹
فالی، گرُوِر ۳۰۰
فانون، فرانتس: دوزخیان زمین ۲۱۳
فایرستون، شولامیت ۳۳۶، ۳۳۷؛
دیالکتیک جنسیت ۳۳۶
فرانس، آناتول ۱۲۱
فرانسه، ۲۷، ۲۵۰؛ انقلاب ۱۵، ۳۹، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۶۷، ۸۴، ۸۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۲۰
فرانسیس، بیکن ۱۱
فرهنگ بدیل ۲۸۹، ۳۰۸
فریدریش، کارل ۲۷۳
فریدَن، بتی ۳۳۵، ۳۴۱؛ مرحلهٔ دوم ۳۴۲؛ رمز و راز مؤنث ۳۳۳
فضیلت مدنی ۶۸
فلاندر ۲۱۷
فلسفهٔ وجودگرایی ۳۳۱، ۳۳۲
فمینیست ۱۳۴؛ فمینیستها ۳۰، ۳۰۵؛ فمینیستهای انجیلی ۳۲۱، ۳۲۲؛ فمینیستی ۲۷؛ فمینیسم ۱۰، ۱۷، ۳۷، ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۸۸؛ فمینیسم زن‌گرا ۳۴۳؛ فمینیسمِ مارکسیستی ۳۳۴؛ ~ و همجنس‌گرایی ۳۳۷، ۳۳۸
فوریه ۱۳۲، ۳۲۶، ۳۲۸
فوکویاما ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸؛ پایان تاریخ ۱۵۲؛ پایان تاریخ و آخرین انسان ۲۰، ۲۳
فون برنهاردی ۲۴۶
فون بولو ۲۰۹
فیتزجرالد، گارت ۲۲۵
فیخته، یوهان ۲۴۲ ۲۵۱؛ خطابیه‌هایی به ملت آلمان ۲۰۳، ۲۴۱

قانون تساوی حقوق ۱۹۶۴ ۳۳۴
قانون غله ۶۹، ۱۰۴
قحطی اتیوپی ۳۰۳
قدرتهای محور ۲۳۴

کابدن، ریچارد ۶۹
کاتولیک ۲۰۶، ۲۲۱؛ کلیسای کاتولیک ۵۲؛ کاتولیک‌ها ۱۷۵
کارپِنتر، ادوارد ۱۳۳، ۱۳۵
کارسون، ریچل: بهار خاموش ۲۹۰
کارگران انقلابی ۱۸۱
کالینیکاس، آلکس ۳۰
کانادا ۲۱۷
کانالی، جیمز ۲۲۳
کانت، امانوئل ۱۶۲، ۲۳۲
کاولینگ، موریس ۸۰، ۹۳
کراسلند، آنتونی ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷؛ آیندهٔ سوسیالیسم ۱۴۳
کرهٔ جنوبی ۲۷
کریپس، استافورد ۱۴۶
کریسپ، دوروتی: تولد دوبارهٔ محافظه کاری ۱۰۸
کریك، برنارد ۱۴۴
کسریِ دموکراسی ۱۵۳
کلیت‌گرایی ۲۸۱
کلیسای انگلستان ۶۶، ۲۱۹
کمونیسم اروپایی ۱۴۰؛ فروپاشی ~ ۳۶، ۳۹
کمینترن ۱۳۹
کنترل جمعیت ۲۹۶
کنفرانس ۱۹۵۵ میلان ۲۶
کوبا ۲۷
کوپرنیك ۱۱۰
کول، جی. دی. اچ. ۳۳۱
کِینز، جان مینارد کینز ۱۷، ۴۲، ۱۱۰؛ نظریهٔ عمومی اشتغال، بهره و پول ۷۵
کینگزلی، چارلز ۱۳۲
گادوین، ویلیام ۱۶۱، ۱۶۲
گاردین ۲۹، ۲۷۵
گالیك ۲۰۴
گاندی ۲۷۵
گایا ۲۹۸، ۲۹۹
گروه منشور ۸۸ ۱۹۰

گریر، جین: جنسیت و سرنوشت ۳۴۲؛ خواجهٔ مؤنث ۳۴۱
گرین، تی. اچ ۷۲، ۷۳
گرینلیف، ا. اچ. ۹۳
گلاسنوست (فضای باز) ۱۴۰
گلنر، ارنست ۱۹۸
گمبل، اندرو ۱۲۶
گنایسناو، اوگوست ۱۹۸
گوبلز ۲۶۲، ۲۷۲
گوبینو ۲۴۴: نابرابری نژادهای انسان ۲۴۴
گورباچف، میخائیل ۱۴۰، ۲۱۲

لائیسم ۲۳۶؛ لائیک ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۱
لاسکی، هرولد ۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸؛ دموکراسی در بحران ۱۴۵
لاك، جان، ۵۵، ۵۹؛ ۲۰۰؛ دو رساله در باب حکومت ۵۵، ۵۶
لانگبن، یولیوس: رامبراند در مقام مربی ۲۴۹
لاولاك، جیمز ۲۹۸
لایهٔ اوزون ۲۹۲
لندن ۱۳۸
لنین ۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۷۸، ۲۷۵؛ چه باید کرد؟ ۳۱، ۱۳۸؛ ندژدا کروپسکایا لنین ۱۳۷
لو، رابرت ۱۶۵
لوبون، گوستاو: روانشناسی جماعات ۲۴۹
لویس، ج. ساندرز ۲۳۰
لهستان ۲۱۱
لیبرال‌ـدموکراتیك ۱۵۲؛ لیبرالهای کلاسیك ۵۳؛ لیبرالیسم ۳۷، ۲۳۷؛ طرح‌پایه ۵۸
لیپست، اس. ام. ۱۹، ۱۸۵
لیست، فریدریش ۲۰۹، ۲۵۱
لیشتهایم، جرج ۱۳۷

لیلبرن، جان: دفاع از آزادی انسان آزاد ۶۱
لیندزی، ا. دی. ۱۶۵
لینکلن ۱۶۲
لینکلن، ابراهام ۱۵۴

ماتسینی، جوزپه ۲۰۸
مارتوف ۱۳۸
مارتین، اِما ۱۳۴
مارشال، تی. اچ: شهروندی و طبقهٔ اجتماعی ۱۹۰
مارکس، کارل ۸۲، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۷۸، ۱۸۱، ۲۳۷، ۳۲۸، ۳۲۹؛ دستنوشته‌های اجتماعی و فلسفی ۱۳۲؛ سرمایه ۱۳۲؛ مارکسیسم و فمینیسم ۳۲۸
مارکس و انگلس ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸؛ مانیفست حزب کمونیست ۱۳۳؛ ایدئولوژی آلمانی ۱۴؛ نشریهٔ کمونیست ۷۷
مارکسیست‌ها ۱۵، ۳۰، ۱۲۳
مارکسیست‌های انقلابی ۱۲۸، ۲۱۵
مارکسیستی ۳۱، ۱۴۹
مارکسیسم ۱۴، ۳۷، ۱۳۳
طرح‌پایهٔ برخورد ایدئولوژیك ۳۰
مارکسیسم تجدیدنظر طلبِ آلمانی ۱۴۲
مارکسیسم کلاسیك، ۲۱، ۲۶، ۲۰۷؛ آگاهی کاذب ۳۲
مارکسیسم متعارف ۳۴۰
مارکس، اِلِنور ۶-۱۳۳
ماس، جرج ۲۴۱
ماکیاولی ۲۷۵
مانهایم، کارل: ایدئولوژی و آرمانشهر ۱۲
مایِل، ادوارد ۶۷

مجارستان ۱۴۰، ۲۱۰
مجلس عوام بریتانیا ۱۶۸
محدودیتهای رشد ۲۹۰
مدیسون، جیمز ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴؛ فدرالیست ۱۷۴
مدینهٔ نازله ۱۱۵
مذکّرمحورانه ۳۱۵
مساروش، اشتوان ۱۶، ۱۷
مساواتیان ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۱۷۲
مستعمرات ۲۶۷
مکتب لیبرالیسم منچستر ۶۹، ۸۱
مك‌درمد، هیو ۲۰۴، ۲۲۸
مك‌دونالد، رمزی ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴
مك‌فرسون، سی. بی. ۱۵۵، ۱۷۸
مك‌لِلان، دیوید ۳۴، ۱۲۲
مك‌میلان، هرولد ۹۸، ۱۱۰؛ راه میانه: مطالعه‌ای بر مسائل رشد اقتصادی و اجتماعی ۱۰۹
مَلاك، دبلیو. اچ. ۹۰، ۱۰۶؛ بررسی انتقادی سوسیالیسم ۱۰۷؛ خاطرات ۱۰۸؛ محدودیتهای دموکراسی ناب ۱۰۷
ملت‌ـدولت ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۷
ملت‌سازی ۲۱۷
مِمی، آلبر ۲۱۳
منافع طبقاتی‌ـبورژوازی ۱۵
منافع ملی ۲۲
منشوریون ۱۷۴
منشویك ۱۳۸
مور، تامس: آرمانشهر ۱۳۰
موریس، فریدریک ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۸۹؛ اخباری از هیچ جا ۱۳۴
موزلی، اسوالد ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹؛ بریتانیای بزرگتر ۲۶۷
موسولینی، بنیتو ۱۹۴، ۲۳۵، ۲۳۷،

۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳
مهاجران اروپای شرقی ۲۷۰
میجر، جان ۱۹۱، ۲۲۰
میچل، جولیت ۳۳۹، ۳۴۰
میشلز، روبرتو ۱۸۴، ۲۴۹
میلت، کِیت ۳۳۷: سیاستهای جنسی ۳۳۷
میل، جان استوارت ۶۹، ۷۱، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۶، ۲۱۰، ۲۸۷، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۵؛ اصول اقتصاد سیاسی ۷۲؛ افکاری در باب اصلاحات پارلمانی ۷۰؛ انقیاد زنان ۷۰؛ در باب آزادی ۶۹، ۷۱؛ دولتِ نمایندهٔ عامّه، ۱۶۵؛ ۱۹۴
میل، جیمز ۱۷۹، ۱۸۰
میلز، سی. رایت ۲۷
مینوگ، کِنِت ۲۸، ۳۰؛ قدرتهای بیگانه ۱۴
مؤنث‌محورانه ۳۱۵

نئوفاشیست ۲۶۹
نائس، آزن ۳۰۱
ناپلئون ۱۳، ۱۶، ۱۷۷
نازی ۲۴۸؛ نازیسم ۲۵۵
ناسا ۲۹۹
ناسیونال سوسیالیسم ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۶۸
نانکانفورمیست (هفته‌نامه) ۶۷، ۷۰
آشتی طبقهٔ میانه و طبقهٔ کارگر، ۶۷
نانمور، دافید ۲۳۰
نایرِره، جولیوس ۲۱۳
نرن، تام: فروپاشی بریتانیا ۲۱۸
نژادگرایی ۲۳۷، ۲۵۸
نسبیت‌گرایی ۳۳
نورمنها ۶۹، ۷۳
نوریس، کریستفر ۲۹
نیچه ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰

نیوتن ۱۳
نیو لفت ریویو ۲۷

واتیکان ۲۶۳
والاس، گراهام ۱۳۶
وایت، آر.ج ۸۲
وایت، لین ۲۸۶
وایمار ۲۶۱
وب، بئاتریس و سیدنی ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۴
وست، ربکا ۳۱۲
وُلستون‌کرافت، مری ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۵؛ دفاع از حقانیّت حقوقِ زنان ۳۲۰
وولف، ویرجینیا ۳۴۷
ویتگنشتاین ۱۲۰
ویگ ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۸۷، ۸۹، ۱۷۴
ویلر ۱۳۴، ۳۲۶
ویلیامز، ریموند ۳۰۶
ویلیامز، شرلی ۱۴۳

هابزبام، اریک ۱۴۰
هابسن، ج. ا. ۱۶۱؛ بحران لیبرالیسم ۷۴
هابهاوس، ا. تی ۷۳، ۷۴؛ لیبرالیسم ۷۳
هارتمن، هایدی ۳۳۸، ۳۴۰
هاردین، گارِت ۲۹۳
هال، استوارت ۳۴
هالیس، کریستفر ۷۹
هانتیگتن، ساموئل ۸۳، ۹۲
هانسن، راسل ۱۵۵
هانیبال ۱۳۶
هاو، جفری ۱۱۳
هاول، واسلاو ۲۱۲
هاید، داگلاس ۲۲۵
هایِک، فریدریش ۱۲۷
هُبوط ۱۱۶

هِردِر، گوتفرید فون ۲۰۲، ۲۴۱، ۲۴۲
هرشمن، آلبرت ۸۴
هِرنْشاو، اف. ج. سی. ۸۲؛ محافظه‌کاری در انگلستان ۸۲
هرودوت ۱۵۷
هرینگتون، جیمز ۵۷
هِکِل، ارنست ۲۸۴
هگل ۲۰، ۲۵، ۱۳۲، ۲۴۳، ۳۰۴؛ اساس حکومت آلمان ۲۴۲؛ فلسفهٔ حق ۲۴۲
هلند ۲۴۳
همیلتون، ملکم ۳۰
همیلتون، الکساندر ۸۵
هوکز، بل ۳۴۴
هیتلر ۱۹۶، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۳؛ نبرد من ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۵۹
هِیز، پال ۲۳۴
هِیلشام، لرد ۱۹۰
هیل، کریستفر ۱۳۹
هیندمن، هنری مایرز ۱۳۶
یان، فریدریش: ملیت آلمانی ۲۴۳
یوگسلاوی ۲۰۶، ۲۱۱
یونان ۱۵۸
یهود ۲۴۴؛ یهودی ۲۳۵؛ یهودیان ۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۱؛ احساسات ضدیهود ۲۶۵؛ قوانین علیه نژاد سامی ۲۵۷؛ ”مسئلهٔ یهود“ ۲۴۵
ییتز، دبلیو. بی. ۲۰۳

ایدئولوژیها به ما در درک دنیای اجتماعیِ پیچیده‌ای که در آن زندگی می‌کنیم یاری می‌دهند. ایدئولوژی هم گونه‌ای تبیین روابط اجتماعی و سیاسیِ موجود و هم طرحی برای سازمان دادن به این روابط است. حتی اگر بپذیریم که دیگر چالش ایدئولوژیک وجه مشخصهٔ روابط شرق و غرب به حساب نمی‌آید، قطبی شدنِ شمال و جنوب روز به روز اهمیت بیشتری می‌یابد و نابرابری در ثروت بسیار بیش از هر زمان دیگری است. تا زمانی که چنین باشد، مباحث ایدئولوژیک در باب مزایا و نقایص سرمایه‌داری جهانی ادامه خواهد یافت. آوردگاه ایدئولوژیک، به جای کوچکتر شدن، گسترش می‌یابد. ایدئولوژیها از میان نخواهند رفت و مشخصهٔ اصلی جهان سیاست باقی خواهند ماند.

پنج مدرس بخش علوم سیاسی دانشگاه کووینز، در ایرلند، و یک مدرس دانشگاه شفیلد انگلستان ایدئولوژیهای لیبرالیسم، محافظه‌کاری، سوسیالیسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، فاشیسم، محیط زیست‌گرایی و فمینیسم را بررسی می‌کنند و نوع پرداخت‌آنها متمایل به تأکید بر جنبه‌های آموزشی و اجتماعی برای تدریس این مباحث در دانشگاه است نه جدال سیاسی صرف.

**کتاب‌هایی از نشر مرکز در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی**

**تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (۳ جلد)** کمال پولادی
**جامعه باز پوپر پس از پنجاه سال** ایان یاروی ـ پرالانگ / مصطفی یونسی
**دموکراسی گفتگویی** منصور انصاری
**هانا آرنت و نقد فلسفهٔ سیاسی** منصور انصاری